بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغرا ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضا
حتى انحنت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
اوقد من مشكاة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها
قياسا ومنهاجا حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم امواجا ورايت الناس يدخلون
في دين الله افواجا والصلوة على من ارسل لسواطع الحجة معوانا وظهيرا وجعل لوائح المحجة
سلطانا ونصيرا محمد المبعوث هدى للانام بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا
منيرا ثم على من التزم بمقتضى اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه
الظاهرة البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والانصار
والذين اتبعوهم باحسان فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول النافع
في الوصول الى مدارك المحصول اجل ما يتنافس في احكام احكام الشرع قبول القبول واعز
ما يتخذ لاعلاء اعلام الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام
المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح
اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل
لخلاصة كل مبسوط وافي نصاب كامل من خزانة كل منتخب كافي بحر محيط بمستصفى كل مديد
وبسيط كنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب
اغصانها وهو نهاية في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك منهاجا بديعا
في كشف اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شريف
زيادات ما مستها ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق اذهان اولي الابصار
ولهذا طار كالامطار في الاقطار وسار كالامثال في الامصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار
ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر لكثير من فضلاء

الدهر

الدهر افئدة تهوي اليه واكبادا حائمة عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات
مستوقفة المطايا لديه معتصمين في كشف استاره بالحواشي والاطراف قانعين
في بحار اسراره عن اللآلي بالاصداف لا يحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا يفتح
بنان البنان ابواب مغلقاته فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرايده في خيام
الاستتار مقصورة ترى حواليها هماما مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها اعين
ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كون من الاوهام ان اخوض في لجج فوايده
واغوص على غرر فرايده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات كنوزه واسهل
مسالك شعابه واذلل شوارد صعابه بحيث يصير المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا
ووضوحا فطفقت اقتحم موارد التسهر في ظلم الدياجر واحتمل مكايد الفكر في ظماء الهواجر
راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الاصول ونازعا علالة الجد في الوصول الى مقاصد
الابواب والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب واممطت
عن وجوه خرايده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح الى كشف حقايق
التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير
فوايده مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن
تقريرات تتفتح لورودها اصداف الآذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان
وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا
في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت
اللطيفة ولم يحمد الغايص في بحار التحقيق الفايض عليه انوار التوفيق ما اودعت
هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ولا يستاهل
للاطلاع على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل
واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتاييد والملي
بافاضة الاصابة والتسديد وهو حسبي ونعم الوكيل قوله حامدا حال من المستكن في متعلق
الباء اي بسم الله ابتدي الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية
او الفعلية نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما اذ ورد في الحديث
كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول

ان يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين
متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما
على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب العزيز الوارد بتقديم التسمية
والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا
حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقررة عند المص صارف عن ذلك
فاما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله
اولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال
ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعمائه وجزيل آلائه التي من جملتها التوفيق لتاليف
هذا الكتاب الثاني ان نعم الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء اولا وايجاد وابقاء ثانيا
فيحمده على القسمين ثانيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى
الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا وفي السبا الى الايجاد وفي الملائكة الى الابقاء ثانيا
الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما
يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين
من نعمائه التي لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى
وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت حينئذ وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء في
داري الفناء والبقاء فما معنى قوله وثنيت عنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عاطفا على حامدا قلت
معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال الشاقة
الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون
الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق وصرف
عنان الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس علا بانه المستحق بالثناء وحده فان قلت
من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية
قلت ليس الباء صلة لابتدي بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتدي الكتاب والابتداء
امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية
والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ثانيا بالحمد وعازما عليه
ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي

وحامدا

حامدا ثانيا بمعنى عازما عليه فلا يلزم الجمع **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة
الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام
صار الدعاء له تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخة
المقررة عند المص تنويه بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون
خيل تجمع للسباق من كل اوب اي طرف استعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق
والمصلي هو الذي يتلوه لان رأسه عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلوة وتكريرها او اشار
بالمجلي الى الصلوة على النبي عم وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم
لا يخفى حسن ما في قراين الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية
والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمول في القراين الثلث الاخيرة لرعاية
السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما
التنوين في اولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوايل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا
ظرف بمعنى قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته
صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه
في الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده ايهام اذ الجد البخت
واب الاب **قوله** لما وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام وتعديته
بالباء تسامح او تضمين بمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال منه الى جانب
المعنى **قوله** وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت الكتاب
بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة
الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين
بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله** مؤسسة
على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرايط المذكورة في علم الميزان لا كما هو داب
قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب يريد به
بعض ما تصرف فيه من التقديم والتاخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق
والصواب لم يسبقني الى مثله سبقت العالمين الى المعالي **قوله** لم تبلغ صفة تدقيقات
والعائد محذوف اي لم تبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل

فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية
البلوغ بالى لجعله بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب جواب لما وضع اسم الاشارة
موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية
ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور
الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله
على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح **قوله** اليه
يصعد الكلم الطيب افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر دلالة على حضور
ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى اصول الشرع واشارة الى ان الله
تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له
العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى
ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت
الى ما سواه لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبتدئ لزم ترك
العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان او تخطر بالبال
او تكتب على قصد التبرك من غير ان تجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار
قبل ذكر المرجع فى الكتاب والصعود الحركة الى تعالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى
قدرا ومرتبة والكلم بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد
الا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير
والتانيث قال الله تعالى اعجاز نخل منقعر اى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض
وقال كانهم اعجاز نخل خاوية اى متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد
البتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف
يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغى ان يشك فى انه جمع كثمر وركب وانه ليس
بجمع ككتب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا خرازة لا تخفى والصواب وان كان بالواو **قوله**
من محامده حال من الكلم بيانا له على ما قال النبى عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله
اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح
لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجئ من ان النكرة تعم بالوصف كامراة كوفية

ولان

ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل
من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا او عملا
او اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها انسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى
مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين اى اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة
الثابتة من النبى عم جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنان فاثبت لها مشارع
يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة التى هو مهب
الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول
الاول ريح الصبا ومهبها المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور
والعرب يزعم ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشف عنه واستقبلته
الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثانى
من المصادر الشاذة لم يسمع لها ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمى نماء ونمو نموا وحقيقة
النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى
ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى
الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات
وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة
الا ان حمد الله تع على ما صرح به الامام الرازى رحمه فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه
وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل
عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار
والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا ثمرة
عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تع والعمل الصالح يرفعه
وفى الحديث فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المص الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد
الراسخ الاسلامى المبتنى على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده
هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبتنى على علم الشرائع والاحكام واشار الى الاخلاص
والدوام لقوله اليه يصعد الكلم الطيب بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ
عن الاستمرار **قوله** على ان جعل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظام العلم الذى وقع التصنيف فيه

ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية
والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني الاصول
ما يبتني هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصطلاحها بكونها على وفق
الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية
التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة
وجميع ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معاني الفقه رفعة درجات
العلماء ونيلهم الثواب في دار الآخرة وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام
لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث
توصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته
ونحو ذلك مما يشتمل عليه الكلام الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل
بذلك على قانون الاسلام **قوله** بني على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام
الشرعية بقصر من جهة ان الملتجي اليها يأمن غوايل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه
كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها
في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع
ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اي القايسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول
اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة
الحكم التي بها تستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع
مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه وانما تؤخر حيث
تؤخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية
في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر
وعلى ما هو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه
هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه ويجي تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام المتشابه
مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه
لا يعلم تاويله الا الله وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو

غاية

غاية متمناهم من العلم باسراره فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم
والامعان في الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل
احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه **قوله** بكبح عنان فهمهم تقول كبحت الدابة اذا
جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري **قوله** او دعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات
والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه
بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي ترفع عليه
العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما
في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان
المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة
منها وهي ليست نتايج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين وكانه اراد ان المجتهدين
يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقايق ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتايج
افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة **قوله** وفصل خطابه اي خطابه الفاصل
المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل
مصدر بمعنى الفاعل والمفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة
قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام
المتفق على حجيته بين الانام **قوله** ما رفع اي ما دام رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين
الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع
ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فايقها مركوز
اي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة
العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة
الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب يعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى
غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسند اليه والنكتة اللطيفة المستخرجة من
نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني قد اومى الى النكت الخفية في اثناء اشاراته
الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان واللحظ النظر الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح
موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه

ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جميعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما
بان في اصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتايت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على
قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل
الاقسام الى غير ذلك مما لم يلتفت اليه المشايخ **قوله** موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه
وكذا الضماير التي تاتي بعد ذلك **قوله** لان الاعجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من
جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة
عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة
اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه
الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق
وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه
ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه
وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهاب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز
بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز كلبته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب
فخصها بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق فهو سحر
ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللايقة حتى كانه يتقرب
الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من
الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق
المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل
القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة
وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح
ونهاية الايجاز فح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب
القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تع ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه
انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله محققا ومقدرا حتى لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله وعن الثاني
ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ
مما عداه بمعنى انه لا يمكن للبشر معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبط

قد

قوله اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن
اولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو
القسم الثاني اذ لا يبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلثة انواع الحكم والمحكوم به
والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه
لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليامن فوات
المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب
وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن ساير العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز
العلم عنده قال المصنف هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال او قال عن
لسانه اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي
فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام
وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم
والى ان الفقه ماخوذ في التعريف اللقبي فان قدم غيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف
هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تعريفه تارة في اللقبي وتارة في الاضافي
كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي
مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر
بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار
الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب
يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى
تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة
المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل
المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصول الفقه ما يختص به من حيث انه مبني له ومستند له
فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه الشيء من حيث يبتني عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه
مثلا من حيث يبتني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه

فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان اخر
مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المصنف
الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف
على الجدران وابتناء اعالى الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى
كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان
الابتناء ههنا عقلى فيكون اصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه
الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى
اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو امر عقلى
قطعا قلت اراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف
على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر فى العرف
من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ
يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى بتفسيره والحق ان ترتب
الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على
الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر
وما اشبه ذلك ابتناء عقلى **قوله** واعلم ان التعريف اما حقيقى الماهية اما ان يكون لها
تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى الماهية الحقيقية اى الثابتة فى نفس الامر
ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى بعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اى
الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج
الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء غيره عليه والفقه الموضوع
بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثيرة المختلفة الحقيقة والنوع
الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثيرة المتفقة الحقيقة فى جواب ما هو والتمثيل بالمركبة
من عدة امور لا ينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على ان الحق انها انما يقال لها
الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه
اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية اولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ
او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية

تعريف حقيقى تفيد تصوير الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات
او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين
ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ مشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات
وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر
عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة
قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث
انها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه
جواب ما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما
التى لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع
عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع
نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا اشتهر جوابا انه قد يتحد التعريف الاسمى والحقيقى الا انه قبل
العلم بوجود الشئ يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث
فى مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمى وبعد الدلالة على وجوده يصير هو
بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط لكلا التعريفين اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد
فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود
وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه
واما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع
رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك انسان وكل انسان
حيوان ولا عكس اى ليس كل حيوان انسانا فلذا قال اى كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
عكس لقولنا كل ما صدق عليه الحد يصدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود
على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى فقرره
بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اى كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس
حكما كليا بالليس محدود على ما ليس بحد والى الحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها

قوله فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل يعني المراد به ذلك لظهور ان ليس معرفة المقلد فقها فقوله نخرج التقليد اشارة الى القرينة فاندفع اعتراض الشارح ولو قال وعلم الفقه القرآنية وعلامة لكان القرينة اقوى وان فائدة ذكره الاربعة فلا يشمل العقلي الصرف وكان ينبغي ان يقول عن دليل تفصيلي ليخرج عنه ما يخرج بقيد التفصيلي كما سنعرف وبعد تنجه اذا ان اراد بالدليل ما يستند به على شيء فمعرفة المقلد لقول المجتهد من الكلام لانه ليس معرفة عن دليل فلا يصح قوله ومن لم يرده اراد الشمول وحمل المعرفة على ادراك الجزئيات توجه دخول الاحكام المتعلقة بالجزئيات في لا يشمل القواعد الكلية والتعريف بظاهره لا يشمل علم الصبي لانه ليس له معرفة ما يضره او يحرم عليه او يجب عليه او يكره له ولا معرفة الرجال ما يختص بالنساء وبالعكس ولا معرفة الفقير احكام الزكوة الى غير ذلك الا ان يتكلف بان المراد بنفسها مطلق النفس لا نفس العارف وجعل المعتبر في المعنى الاضافي المعنى اللقبي دون اللغوي ردا على المحصول حيث فسر الفقه بفهم الغرض من الكلام لانه انسب بجعله منقولا عنه للمعنى اللقبي لاصول الفقه عصام الدين رحمه الله

قوله ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه يتبين ان لفظ الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج الغير اليه وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد معنى له اسميا كان او غيره ففي الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء اما داخل فيه او خارج عنه والاول ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس عليه للسرير والا فهو الشرط كآلات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج اليه ولا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها المحتاج اليه ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه الاول منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وان الغرض من تعريف الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفي بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيعرف الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج الثاني منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مرتب عليه ومستند اليه ولا نعني بالابتناء الا ذلك الثالث ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو اصل الرابع انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ابتناء الفكر عليها اما حسيا وهو ظاهر واما عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليل قوله والفقه نقل للمضاف تعريفين معقولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صحح احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وقيد المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل لقيد الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاح وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ان ما يقال من اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به وتتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير

ثلثه

قوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد بهما ما فيه اشارة الى انه يجوز ان يكون التعريف على مطلق النظم في كون اللام وعلى للنفع والضرر وكون المراد بهما الاخروي فكان تعريف الفقه ماخوذا عنهما والاشارة فاعلم جملة الصفة والفاء ... والجزاء قوله ففعل الواجب ثم فتامل وفي قوله وان اريد بالنفع عدم العقاب ان مجرد عدم العقاب ليس بنفع الفعل بل دفع العقاب ... العدم بالدفع وكذا في قوله بالضرر عدم الثواب ان عدم الثواب ليس ضررا بل ذلك عدم النفع وقوله فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى مبني على ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب فمع احتمال خطاء صاحب التعريف ليس حمل عبارته على ما يصح واجبا بل هو الاولى او يقال هذا التعريف لا يصلح الحمل على ما لا يبقى واسطة حتى يكون الحمل عليه واجبا انما غايته الحمل على الفساد او نقول اراد بالاولى ما يعم الواجب كما وقع في تقسيم الحكم الى الاحكام الخمسة او نقول يحتمل ان يكون مصطلح صاحب التعريف ان الفقه ليس الادراك ويكون بيان ما عداه في كتب الفقه ليتعين ما هو الفقه محرره

ثلثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت الاحتمالات المحتملة خمسة ثلثة منها تشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها واما اقسام اثنى عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي الامام محمد رضه وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد يطلق على عدم الفعل ايضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة تجب

كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كونها عن الحرام لانه توطن قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل بل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ليقابل الحرمة فان قلت اذا اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لان ما سوى الحرام والمكروه يشمل الواجب مع انه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما يحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامهما من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام والى اشار بقوله كوجوب الايمان فالاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف اصحاب الشافعي الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع اولا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل اولا والعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم اولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله وجبريل والرسول عليه السلام وكذا علم المقلد لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى آخر اي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله المتعلق

بافعال

بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ايضا ليس بمراد والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف او لا يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع وللقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تع او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني اذا كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على انه اذا اريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر

اي الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند
الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشئ
لوجود المقتضي او بعدمه وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب
الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام
وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة
قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه
بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك
الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فيخرج علم جبريل والرسول ايضا قلت لو سلم فذكر الاستدلال
للتصريح بما علم التزاما او لدفع التوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شايع في التعريفات **قوله**
ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية انه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف
للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف
وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة
كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال
المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام
النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام
او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من
افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام
كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك
مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تع يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب
طاعة النبي عم واولي الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى
اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال
المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما
فزيد على التعريف قيد تخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير
فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير اذ معنى
التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب

او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد يجاب
بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق
بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صور النقض من حيث
انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه
الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة
بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل
على كلمة او وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية
مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف
اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول
بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل
الحكم بالحادث بمعنى تاثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية
امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع
وعن الثاني بان او هنا للتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق
التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد في التعريف
قيد العموم وجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله
واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على التسمية حكما فلا مشاحة
معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح
والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية
الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها
او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان
الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل
الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر
في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم
يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف
يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل

الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شي بشي فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شي بشي بكونه سببا او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى الى آخره اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وصرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا اختلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال في الحواشي اذا كان هذا تعريفا للحكم فمعنى الشرعي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود ولتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله وحينئذ لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الى آخره تعريفا للحكم الشرعي اسناد او الى آخره لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون ان الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا مما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول كما اريد بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمي ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا يجب عليه اداء الحقوق عن

مال الصبي ورده المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مرتب عليه وهذا السؤال الثاني على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله او ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحرضه على الصلوة ويامره بها لقوله عم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه وللقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما قرر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بنفس الحكم او باصل المقيس هو عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع او القياس حجة على تقدير ان يكون حكما واما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم معرف بخطاب الله الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام

فلو كان خطاب الله الى آخره تعريفا للحكم على ما زعم المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسير
فتر قوله فيدخل يريد ان تعريف الفقه على رأي الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع
اي وجوبهما وندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما وما يشبه ذلك لانها احكام لا يدرك
لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك
لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية
جعل كمال العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها
وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسي ما ذكره ثمه او ذهل عن قيد العملية ههنا
قوله ولا يراد المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر
والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة
بحيث يعلمه الفقيه وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب او الاستدلال
فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم
بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في
قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المص فاعترض
بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم
بمسألة او مسألتين فقيها بل العالم بمائة مسألة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذ لما
كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه بل فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه
فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك
صالحا للاعتراض عليهم قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام
اما الكل اي المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر كالثلثين مثلا
واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت
متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير
داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا
فجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث
اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني فلان بعض من هو فقيه بالاجماع

قد لا يعرف

قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين مسألة فقال في ست وثلثين لا ادري واما الثالث
فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف
وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو
ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسألة او مسألتين من الدليل فقيها وليس
كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض
وان قيل لا يراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح على الكل دون كل واحد كقولنا
كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا
الطعام لا كل الناس ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم اي كل واحد منهم ومعرفة الاحكام
من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم
من معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع
الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ولم يلتفت الى ذهن المجتهد
حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب
بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه
والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ
بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماع المآخذ والاسباب والشرائط
التي تمكن من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المص باربعة اوجه يمكن الجواب عنها
بانا لا نسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء او الخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى
المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة
الحق الباطل ونحو ذلك ولا نسلم ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ
فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عليه السلام
فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نسلم ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر
بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم
علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك
وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحيوة كونهما جهتي ادراك قوله بل هو العلم تعريف مخترع للفقه بحيث
ينضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الآتية يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم فالعالم

مع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها واذا علم بكلامه احكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا
عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد وليس من شرط الفقيه معرفته **قوله** مع ملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر
بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها
حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه
والاول اوجه **قوله** لا المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة
الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد وتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها
ولو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القائسين واما من بعده فيجوز ان
يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد
بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان
يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة اجماع فان قيل المسائل القياسية
مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها
انما ظهر للمجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته
ويمكن ان يراد ما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف
الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكره المص هو اسم
لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما باكثر واكثر وهكذا
يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص
بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة
في زمن النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع
وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم
بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة
الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر
الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام
التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عايشة رض ولم يقدح ذلك
في فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال
ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير

فقها

فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال **قوله** فجوابه اولا شعر بان ما اظهر القياس
نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص والاجماع ايضا انما يكون قطعيا
اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية **قوله** وثانيا
هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب
العمل بالظن وكثرة اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة
الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت
في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب
كل مجتهد فان قيل المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير
معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد فكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد
علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه
ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن
ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول
ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل
الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت
في الواقع وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون
بالمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تع والا لم يجب
العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون
للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا
علم قطعا انه حكم الله تع لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تع فقوله والا لم يجب العمل به
عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله قطعا كما هو راي البعض يكون
ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا **قوله** واصول الفقه ما سبق كان بيان مفهوم اصول الفقه
فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل
الشرعي اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة
من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل اما ان يصل من الرسول عم اولا والاول ان تعلق
بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس

واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال
باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه
الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة
الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه
ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغييره وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا
يقال اصول الفقه ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة
واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر او لم يكن
ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد
اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مستباعن شيء آخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام
في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل
والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقريره في صورة اخرى
وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا
والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك
وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي
يبتنى في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف
غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابنه في الوجود
لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر
في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون
اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت
لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص
او الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك
في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم
لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز
وعن الرابع انه ان اريد بالتقدير التقدير بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقدر الحكم ويثبته

في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم الى
القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في
نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس
فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب
بان الاجماع يثبت امرا زائدا لا يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة
بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا **قوله** وعلم اصول الفقه بعد ما عرف
ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح
كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه
القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن
اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد
العربية والكلام لانهما من مبادي اصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد
العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط
الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما
ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق
بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك
الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين
ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل
الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام
راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على
تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة
بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرايطه ليتوصل بكل من تلك القضايا
الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها
من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة
عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق
احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما

يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما
مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها
حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه **قوله** ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق
والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته
الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث
يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة واختلاف
العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا والموضوع
المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتألف لا محالة عن مقدمتين يشتمل احديهما على الاصغر
ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما يشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط
اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى
الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا
الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور
الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور
من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة
الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القاعدة الكلية الى
الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل
القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة
في كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك اي مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم
بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد فيه **قوله** وان يكون القياس قد ادى اليه رأي مجتهد يعني يشترط
ذلك فيما سبق فيه اجتهاد آراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة اجتهاد او سبق
اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد على خلافه **قوله** ولا يبعد ان يقال الظاهر انه
بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث المقالية في كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من
جهة كونه في مقابلة الاجتهاد **قوله** ولا يقال الى الفقه لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل
الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة **قوله**
يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلم

عن نفس

عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع في عبارة القوم **قوله** فموضوع
هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج
عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر
يساويه كالضحك للانسان بواسطة التعجب او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه
حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا
او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع
اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة
الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الحكم بالادلة
بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون
موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت
فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب
والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب
والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع
والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد **قوله** واما اثبات
يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا لها دخل في لحوق ما هي مبحوث عنها
من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم
والحدوث في البساطة والتركب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفرداته او رباعية
معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا
كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ودقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو
ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك **قوله**
ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول
قوله كما ان موضوع المنطق التصورات او التصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد
او رسم فيتوصل الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيتركب منها حد او رسم وعن احوال
التصديق من حيث انه حجة يوصل الى التصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية
فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فيه وقد يقع البحث عن

احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان
له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل
بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح
ذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا بحث فيه عن احوال
الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام
لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية
اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة وبعضها الى احوال
الاحكام كما ذكره المصنف في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه فجعل احديهما من المقاصد
والاخرى من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة و
الاستقلال قوله ان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات
ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب
ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم او الراجح ليعم القطعي والظني فيصح في جميع الادلة وهذا
لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس
الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلت الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه قوله واعلم
هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على
كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين
غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين شيئين اولا وعلى الاول اما ان
يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا
عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول
عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك
والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن
المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة
لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال
تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك
على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف

المسائل

المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل
وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان
مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات
يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء
الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي
كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل
القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة
وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية
في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة
علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع
الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة
والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق
قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة في الموضوع حيث يقال
موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشيء
واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة في
الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن
احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود
من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية والمعلولية
والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا بحث فيه عن حيثية الوجود ولا معنى لاثباتها
للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث
يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض
المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى ان الحيثية في القسم الاول
جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من
الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث
في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء منه

عن الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك
الاعتبار وعلى هذا لو جعلت الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا
للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم منا ما لزم
للمصنف من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه
يجب ان لا يكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع
من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم
على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة
والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة
والمرض او الحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق
ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث
عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي
لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة
قوله ومنها ان المشهور المبحث الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات
والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد
الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية
متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان
او العلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم او اختلافه انما هو بحسب
المعلومات اعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف
باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف
باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يوخذ موضوع
واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان
علمين متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمول واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط
موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان
الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما
اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان

مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام
التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة وطبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة
في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه
الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك
كذا ذكره ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر اما اولا فلان
هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه
واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا
عما لها حاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك
الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا
لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث
عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع
شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضه الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان
هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين
مطلقا وفي الآخر مقيدا او يوجد في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع
معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض
ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف
من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددا موضوعها
فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفا
قوله وانما قلنا استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي
لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها
اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض
ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له لجزء لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع
احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وح اما ان يكون كل
منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو
محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لا يجوز

ان يكون لجزئه لما مر فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتي آخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون
الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل
في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم
فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي
الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة
ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم عطف على مضمون
الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو
محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل
فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض لاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة
فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف
على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون
غير منفصل ويتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي آخر **قوله** فيضع تفريع على قوله فيبحث عنه كذا
وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده
على قسمين والا فمبحث التعريف والموضوع ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل
في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان في الادلة الاربعة الكتاب والسنة ثم الاجماع ثم القياس
تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس
قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في
المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب
في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب
واظهر فلهذا جعل تفسيرا حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف
المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب وما في الكلام تعريف وتمييز له عما يشتبه
لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود في الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ويشمل كلام الله
وغيره على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان
كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا انه
هذا الوجه صرح المقرر بحرف التفسير وقال اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم نقل من

الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه
دليل على الحكم وذلك آية آية لا المجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة
بهما لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع
الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق
القرآن بدونهما في زمن النبي عم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن
لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وانما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في
زمانهم فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس
من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى
فأتوا بسورة من مثله والمصنف اقتصر على ذلك النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك
عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ
التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى
الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي
او الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر
بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة رح على ما ذكر في كثير
من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز
عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوايل السور آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم
جواز الصلوة بها انما هو للشبهة في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحايض انما هو على
قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير
من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة شبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من
القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون
هل بقي اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هي عند الشافعية مائة وثلث عشر آية من السور كما ان قوله
فباي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت
للفصل والتبرك وليست بآية من شيء وجاز تكريرها في اوايل السور لانها نزلت ونقلت كذلك
بخلاف ما اذا الحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه

يعد زنديقا او مجنونا فعلى ما هو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل بين دفتي المصاحف
هو ما يشمل الكل والبعض لان الآية ان ابقى على عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا
في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث
وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا
للمعنى الكلي ولا يرد عليه شيء لانه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره
بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم
المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع
للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة
لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد
ولا يكون من عموم المشترك في شيء **قوله** فان تمام الجواب يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا
للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب او الكلام الازلي يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف
او الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية
المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال
فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية
القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا
يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا عبارة عن مرادف للكتاب والقرآن فالمص
صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين
الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب اي ماهية القرآن
فذكر احدهما مغن عن الآخر فان قيل نفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج
منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز
العرفي فلا يحسن في التعريف فان قيل تعريف الاصول انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض
ومعرفة المصحف انما هو يتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه
ويتداولونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فمبنى
كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي **قوله** بل تشخيصه اي تمييزه بخواصه فان كلمة
اي يطلب بها تمييز الشيء بما يخصه شخصا كان او غيره **قوله** يطلق على الكلام الازلي كما في قوله صلى الله عليه وسلم

القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهي صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس
الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا يتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات
والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها
يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي
منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تعريفه ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال
التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا بد وان يساوي
للمعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة **قوله** على ان الشخصي لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين
مشخصاتها بالاشارة او نحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لان غاية الحد التام وهو
انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية
والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام
في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى ما
المقدمات والى ما ذكر في تحقيقه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخص على مقوماته الماهية
لم يختص بالشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب
دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند
زوالها يزول المحدود ايضا اعني ذلك الشخص فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن
ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه
بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير **قوله** على ان المقصود هاهنا وهو ان القرآن
عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه كل واحد
منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل صلوات الله عليه ولو كان عبارة عن ذلك
المشخص القائم بلسان جبرئيل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد
بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء
زيدا او عمرا او غيرهما واذا تحققت فالعلوم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد
المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا التقدير الحق
وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان جبرئيل خاصة يكون لقوله على ان الشخصي لا يحد
تاويلان احدهما ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن

لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقة الابان يقرا من اوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا
الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال
تشخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقة الا باشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره
ولا يخفى ان الكلام فى تعريف الحقيقة فاما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القران هو المجموع المنقول
بين دفتى المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله فى تفسير القرآن والنحو
علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهى اى تبلغ بواسطة المشخصات
حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرء القيس ۰ قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ۰
الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصا من التاليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات والهيئة
الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ
ايضا يصير تشخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخصيا بل
ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير تشخصا حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع
الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين
لزوم الدور ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم
اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله
بسورة منه اى من ذلك الكلام المنزل فهم قوله ونورد ابحاثه اى بيان اقسامه واحواله المتعلقة
بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة
بافادة المعنى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك
ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة
المعانى لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك الابحاث
الموردة فى الباب الاول بل الثانى ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان
نظم الكتاب لما كان متواتر المحفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله
لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه
فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى
وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام
هذه الاقسام اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الى رجعة من التقسيمات الثلث الاول اما هو صفة للفظ

وانما الاقسام

وانما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة
وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة
الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر فى تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت
بالنظم مقصودا او غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت زيادة على النص شرطا لصحته
فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم الى ان الدلالة
والاقتضاء اقسام للمعنى والباقى للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى
اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة
والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من اداب المشايخ وعلى ما ذكر من
تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى
جميعا واراد والنظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر
صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز متعلق بالبلاغة وهى من الصفات
الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصد تادية المعانى بالتراكيب حدثت اغراض
مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ما ينبغى بقدر الطاقة
صار الكلام بليغا فاذا بلغ فى ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار
افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا معجز لان الاطلاع عليه خارج
عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة اوقار من العلم والجواب ان هذا ايضا من اعجاز النظم
بانه يحتمل من المعانى ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم
الناشى من قول ابى حنيفة بجواز القراءة بالفارسية فى الصلوة ان القران عنده اسم للمعنى خاصة
قوله المراد بالنظم هنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى
متناسقة الدلالة على وفق ما يقتضيه العقل لا توالهيا فى النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق
او هو الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل قفا نبك من ذكرى حبيب ۰ نبك قفا من حبيب ذكرى
كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان
يقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون نفس النظم فان قيل كان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر

فينبغي ان يحترز من اطلاقه قلت النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في
الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله**
بل اعتبر المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط
لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد يتكلم بكلمة او اكثر
غير ماولة ولا تحتمله للمعاني وقيل من غير اختلال للنظم حتى تبطل الصلوة بقراءة التفسير فيها اتفاقا
وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل واما الكلام في ان ركن الشيء كيف لا يكون
لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران وعدم صدق الحد اعني المنقول
بين دفتي المصحف تواترا عليه وان لم يكن قرانا يلزم عدم فرضية قراءة القران في الصلوة قلنا اقام
العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا
او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ لدليل لاح له فان قيل
فعلى الاول يلزم في الاية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القران حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره
قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر
هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف
في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرا اية اشارة الى انه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية
للجنب والحايض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه تجب سجدة التلاوة بالقراءة الفارسية
ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة
قلنا بنى كلامه على راي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام
الركن المقصود اعني المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام
لان ما قاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو اليسر هذه المسئلة مشكلة
لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف **قوله**
باعتبار وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا في اللفظ ثم دلالته على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق
في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد
ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم
باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام
نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا

المعنى

المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم
الى الخاص والعام والمشترك والماول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك
بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو الماول والا فهو المشترك
والمص اسقط الماول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز
والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان
استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه
فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص
وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه
لغير الصيغة وهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق
الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة
وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء
الا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام
ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم
التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم
تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل
الجميع اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان
لفظ العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة
وغيرها وكذا اقسام التقسيم الثاني **قوله** وهذا ما قال عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم
صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نظرا الى المتكلم والسامع
والاقرب ما ذكره المص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار
الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا
مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى
المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر
بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

اى فى طرق استعماله من انه فى الموضوع له فيكون حقيقة او فى غيره فيكون مجازا وفى طرق جريان النظم
فى بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضع فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون
كناية وعن الثالث بقوله فى وجوه البيان بذلك النظم اى طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع
بقوله فى معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعانى اى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم
ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ
الموضوع اما ان يكون وضعه للكثير او للواحد والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير اولا فان كان
بوضع كثير فهو المشترك والا فاما ان يكون الكثير محصورا اى عدد معين بحسب دلالة اللفظ عليه اولا فان
لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع
المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد تشخصى او
نوعى او جنسى ايضا من اقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة
بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل
فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت اولا للمعانى الجنسية ثم
نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة
فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك
على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا
واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة الى افراد معنى واحد له كالعيون لافراد
العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك
بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرقا على ما سيجئ فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون
على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما فى مثل من
دخل دارى اولا فله كذا والمشترك يستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فح يدخل فى حد العام النكرة المثبتة
فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هى ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح
جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم
عمومه ايضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر يشترك فيه وحدان الكثير
او المجموع وحدان الكثير من حيث هو المجموع فيكون كل من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا
من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد

فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر
هو الاجزاء المتفقة فى الاسم كاحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم
فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم من التشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم
النكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى
عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لا نفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا
ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافى ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز
والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لا نم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع التشخصى
وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير
محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات
موضوعا للكثير المحصور ولفظ الف الف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول
عام والثانى اسم عدد لا يقال القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء الاعداد حاصل بقيد الاستغراق
لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد
لانا نقول المراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته او الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا
وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد
مستغرقة لما يصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له
تناوله لذلك بحسب الدلالة **قوله** والاجمع منكر المعتبر فى العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ
هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق اولا فالجمع المنكر عندهم
عام سواء كان مستغرقا اولا والمص لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون
واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير
يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله والا فجمع منكر الجمع الذى يدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت
اليوم رجالا وفى الدار رجال الآن هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل
او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المص لدخوله فى قوله وان لم يستغرق
فجمع منكر ونحوه وفساده بين **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع
قد يكون منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا

الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة في الحد والقصاص وغير ذلك **قوله**
ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص والعام والمشترك
والمأول وفسر المأول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان المأول قد لا يكون من
المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأي كما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها
البيان بدليل قطعي سمي مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي مأولا
واجيب عن الاول بان المراد ليس تعريف مطلق المأول بل المأول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم
صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس
او التأمل في الصيغة كما في تلخيصه وتوضيح ومعنى كونه من اقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف
الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد
والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة
يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ الموضوع لم يخرج عن
اقسام النظم صيغة ولغة بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تأويلا او بقياس او خبر واحد
فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا
فازيل خفاؤه بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام
وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق
يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب
معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم الصفة ما دل على
ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو
ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال
اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والآلة
بالمفعل والمفعال وللقائل ان يقول انه تفسير لا يصدق الا على صفة يكون على وزن الفاعل والمفعول ونحو
ذلك اذ التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل
والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان
هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج
او الدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك نمنع خروج اسم المكان والآلة للقطع بان

القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض
مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان
كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس والعلم كزيد ورجل والاشتقاق
يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما
الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ
ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه
مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه
فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق مشعر بان المراد بالمطلق
نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد من قوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا
المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهو ما وضع لما كان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة
وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو المعهود اورد تعريفي
النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد ان للتعيين وعدمه
والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع
ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل
معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه يجب ان يريد ان تمايز الاقسام
المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبار اذ الحيثيتان قد لا يتنافيان كالوضع
الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا
واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة
والشمس والذهب وغير ذلك وقد يتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد او لكثير محصور
فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيان لا يجتمعان
في لفظ واحد وبما ذكرنا من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فيجيء جوابه هذا غاية
ما تكلف لتقرير هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد موضع نظر **قوله** فصل لما فرغ عن الكلام
في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام احدها في حكم الخاص وثانيها
في حكم العام وثالثها في قصر العام ورابعها في الفاظ العام وخامسها في المطلق والمقيد وسادسها

في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واشرنا الى ان لفظ الالف
ايضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على افراد
المتفقة فالحق في التعريف الكلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن
المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد
وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها
على كمال مغايرة لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى ما في هذا
من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص الاعتباري
والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا
وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل
لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان
تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين
وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل
والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ
الخاص معقول بالاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلق والآخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع
للمسمى المعلوم اي المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي يثبت اسنادا مرا الى آخر على ما ذكر في مثل زيد
عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام
في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا
كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا
لما اريد به من الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد به
من تعلق وجوب التربص **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن دليل وسيجي في آخر
التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا
اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم فلهذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان للتفريعات على ان موجب
الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها

ان اعتبر

ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان
فكما في اطلاق اشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزم من حمل القرء
على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض اجيب
عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل
الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت تماما ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جائز
في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب
عند الشافعي ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل
الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود وبنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام
ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة
الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة
ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد
الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة في دفع
ما يورد من المعارضة بوجوب ثلثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان البعض الطهر
جواب سؤال توجيهه انا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا
لا ثلثة اطهار وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم
للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره القوم ان الطهر ان كان
اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل
ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه ان لم يكن اسما للمجموع لم يبق
فرق بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر
الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت
العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف
باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم
كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه
طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع

بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لايكون طهرا واحدا مالم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه فانه كما لا يتصف اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** قوله تع فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تع الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الآن كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على الثاني مشيرا الى اشارة تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الخ بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق الف مرة بدون مايدل على العدد ودون ترتب لا يقتضي تعدده حتى يكون قوله تع فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر اي انه تع ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين

مع انه بيان للثالثة بالاجماع فلا يرد ما ذكره بعض الافاضل ان كون

فانه صريح في ان المراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم اي علمتم وظننتم

فيه ان قوله بعد المرتين يشعر بان المراد بالمرتين في قوله تعالى الطلاق ...

ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المرأة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تع لما جمعهما في قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والمص بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب

الفاء **قوله** فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال قوله تعالى فان طلقها بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى الطلقتين المذكورتين واما ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين ودل عليه سياق النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين المذكورتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا ان لم يخافا فان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم عليهما في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كل منهما او واحد منهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الثاني لزوم تربع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالآية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا يلزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدها من غير تحقق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود والا فالترتيب في الذكر حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام فلا بد ان يكون قوله تع فان طلقها بيانا

لكم التسريح على معنى انه اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة
الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وح لا دلالة في الآية على شرعية
الطلاق عقيب الخلع **قوله** ان تبتغوا مفعول له اى بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا
النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة
والمتعة لقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا
بل يتراخى الى الوطء **قوله** والخلاف ههنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم وترك
المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر
لا تصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد من المفوضة هي التي اذنت
لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح
الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر **قوله** الباء لفظ خاص
يعني انه حقيقة في الالصاق مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك **قوله** قد علمنا ما فرضنا
المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على المؤمنين
في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم
على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض
لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اى قدرها او
تفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز
في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله ما ملكت ايمانهم معناه
وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا للتصريح
الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المص عن ذلك وقال خص فرض المهر اى
تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ
فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد
وهذا انما يستقيم في الآية متوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب **قوله** وههنا مسئلتان
العدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه
ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص
في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطء الزوج الثاني يكون غاية للحرمة

السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن
المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج
الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم
ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا تصور لغاية الشيء قبل وجوده اصلا ففي القول بانه يهدم
ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب الحنفية بناء على ان وطء الزوج الثاني مثبت حل جديد
ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول
انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية
لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق
هو المثبت للحل وبقوله لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثاني محللا اى مثبتا للحل ففي
ما دون الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان في قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على
ابطال العصمة ففي القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب
الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان
ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات ما يجب حقا لله خالصا فيجب ان يكون
الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى
يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفي المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا
اعرضنا عنها مخافة التطويل **قوله فصل** حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم
دليل عموم او خصوص وعند البلخي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف
فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا
عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي
والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب
بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التي ادعى
عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية للبعض
ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه
فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق

الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يوكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع
فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه يحمل فيكون دليلا على مذهب
التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن
الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة
العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على
ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغ الجمع كالرجال
واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان واعد رسول الله يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر
الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف
المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا اي الجيش
لكم اي لقتالكم قوله لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد
في الجنس والثلث في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل
في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب
انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح
بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة هو الثلثة
على خلاف ما اشار اليه في دليل الاجمال قوله لان العموم استدل على المذهب المختار بالمعقول
والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان
يوضع له لفظ بحكم العادة كثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها
فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغني
عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي تمس الحاجة الى
التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه
ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك
بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن
فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال قوله
وحرمتها اي الجمع بينهما وطئا آية اخرى اي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات
السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض

الى الوطئ فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه بطريق
العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الام والمجوسية والاخت من الرضاعة والاخت المنكوحة
فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان تحريم الاختين
وطئا بملك اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة
او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطئ بملك اليمين قوله في مقدار
ما يتناوله الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون
اي ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب
عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة
غير الحامل باربعة اشهر وعشر لا يكون منسوخا قوله لكن عند الشافعي قد سبق ان القائلين بان
العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى
انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص
شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخرج عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله
ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا
دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس شايع في الخاص شيوع التخصيص
في العام حتى ينشاء عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة
لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف
في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام
قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا واجاب عن تمسكه ثالثا اما
الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه
حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل
الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة
بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ
العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهمه السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات
الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما
استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فهذا يؤدي الى التلبيس على الناس

وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق
العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع
القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بحسب الوسع وليس
في وسعنا الوقوف على الباطن لم يعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر
مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب
وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فاولى ان لا يعتبر في حق الاصل
وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع
احتياط وذلك في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع
على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب
عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يوكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام
التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشي عن الدليل فيجوز
ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناش عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتمال
المجاز كذلك فيوكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا كما يوكد
الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله او كتابه وان اريد انه
يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا من الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع فيه وهو دليل
الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو في غاية القلة لانه
انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سياتي وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام
على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ ولا شك في شيوعه
وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل او بالمستقل
المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض
فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص اولا وتصير دليلا على احتمال
الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة
معنى والمص توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع
ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص
الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اي القصر على

البعض شايع كثير في العمومات بالقراين المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا
في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى تحصل لا يخفى ان قوله وان كان
المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول
ما اراده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص قوله واذا ثبت هذا
اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على
ثبوت الحكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة
وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا لتأخره متراخيا والاخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا
بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل
على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض
وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام
بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال
ذلك قوله تع والذين يتوفون منكم وقوله تعالى واولات الاحمال على راي علي رض فيثبت حكم
التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل
المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد بالخاص
ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه
او عاما متناولا لشيء اخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون
العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فان تأخر
اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان
موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان متراخيا عنه كما في الايتين على راي ابن مسعود رض
فان قوله تع واولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص
من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق
الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغي ايضا ان يقيد بقدر ما
تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا نسخ في حقها كما في قوله تع
والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا
من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث انه

خاص فلاحاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث
تناوله للخاص المتأخر وغيره **قوله** حتى لايكون دليلا على جعل الخاص المتراخي ناسخا لامخصصا
يعني يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لاظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به
على ماسيجئ **قوله** فنقول قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية
ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان
بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي معناها فشرط والا فان كان بالى وما في
معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاءني القوم الكرام فعلم انه
لاينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او العادة او
نقصان بعض افراده او زيادته وقد غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولايكون تاما
بنفسه لايقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو
ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لابصدره ولا
للوصف بالجمل نحو لااكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولايكون زيدا لانه كلام
تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار والرتبة سواء قدم في الذكر او اخر
ولايخفى انه لابد من اعتبار الشئ اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير
والمراد بالكلام الغير التام ما لايفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا
ولايكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لامعنى للقصر الا ثبوت الحكم
للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد
ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولايدل في البعض الاخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ليثبت
بدليل اخر واذا انعدم انعدم بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن اشكال اخر وهو ان كون
الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي وعند ابي حنيفة مجموع الشرط والجزاء كلام
واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت طالق
طالق وليس هو مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب
الشافعي وجواب اخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق
بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ماسيجئ فان قيل
جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لاتخصيص

قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يقيد بعدم التراخي ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد
يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي ونقول بان التخصيص لايطلق الا على غير المتراخي يوجب
بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض
الايات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان لكذا وكذا
واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ رد
على من زعم ان التخصيص لايجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لاياكل راسا
فالراس وان كان مستعملا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لايدخل فيه عادة
راس العصفور والجراد فيختص بما يكون متعارفا وهو ان يكبس في التنانير ويباع في السوق مشويا
وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خص ابو حنيفة اولا براس البقر والغنم والابل
وثانيا براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى
لايستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية
او بالتقدم والتأخر كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك
او المتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لايدخل فيه
المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون احق بمكاسبه ولايملك المولى اكسابه
ولا وطئ المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف تتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر
وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة
محتمل للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل فيه بخلاف المدبر وام الولد
فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ ولو حلف لاياكل فاكهة ولا
نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه
معنى زائدا على التفكه اي على التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يختص
عن مطلق الفاكهة **قوله** ففي غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض هل هو حقيقة
في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير
مستقل من شرط او وصف او استثناء او غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل او سمع وقال
القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة

ان كان بشرط او صفة لا الاستثناء ونحوه وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل
وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المص ان اخراج البعض ان كان
بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار
عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء
او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه
سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند
الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء
ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء لمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع
النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ
لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين
الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه وتنبيه
على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره
الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة
وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو جمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام
فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها
بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات
والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان
كل لفظ متعين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق
بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين
حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند
قيام القرينة بحالها وهذا مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ
للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة
الدالة على التعيين فهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز وهو يشمل الشخصي والقسم الاول
من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث انه قصد به الشجعان مستعمل في غير

ماوضع

ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل
فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار
على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص فلم يتغير التناول وانما طرأ عليه
عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء
في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين
وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين وانما يجب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له
فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض
بالاشتراك لكانت عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع
للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعني
اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى
لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعده المص وقد يجاب بان الباقي
ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس
كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال
فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا
يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض
عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المص ههنا بين المستقل
وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة امكن ان يقال ان اللفظ موضوع
للباقي عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار
الوضع وفيه نظر لانتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول
ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل عن ائمة العربية ان معنى الرجال فلان وفلان
وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اقتصارا اذ لا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل
ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الاحاد بل هو
موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل
واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية
بيان الحكمة في وضعه لانه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل

ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء
يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل
ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلان وفلان
ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف
ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي **قوله** اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام
بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان
هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام
على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات
فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث **قوله** وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور
على البعض لا يخلو من ان يكون بغير مستقل او بمستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة
كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل
لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيده احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي
فلم يصح حجة الا الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان
المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه
فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول
بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كما في الاستثناء
ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال
يجوز ان يكون قطعيا بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان تحقق الاجتهاد و
الاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء
الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص
قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان
المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما
فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد
التخصيص دليل فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب
وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا

فلا يصلح

فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص
مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى
ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير
مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل
فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم
بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه
اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة
متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح
وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع
بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون
تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور
على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا
على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان
المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا
لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول
قوله حتى يخصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب
والمتواتر معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز
تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى يرجح
خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك
في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح
القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون
مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص
بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج
به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام

قوله التوضيح لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء يكفي في الاعتراض كون المذهب عندهم ذلك الا انه ضم اليه عند اكثر العلماء ليقوى مذهبهم فيتقوى الاعتراض وللتنبيه على ان المدار كون المذهب عندهم او ليس لكونه عند اكثر العلماء ولك ومدخل لم يذكر اكثر العلماء في نفس كلامه وقوله فيجب ان يبطل العام عندكم بتيقن دعوى القوم فيكون ما ذكره معارضة وهذا انما يصح لو لم يكن كلام القوم معارضة الكلام الكرخي او المعارضة لا يعارض او منع لعدم البطلان ابرز في صورة الدعوى مبالغة وراجع الى مقدمات دليل عدم البطلان

ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما تردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل تتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل تتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الاول انه شبيه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه شبيه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ دفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه

وبطلان

قال المص وههنا ان نذكر في هذا الباب مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا معنى ما ذكرنا لمعرفة الاصول تجري في الفروع وتعرف الالفاظ الجارية في الفروع فلا يرد ان ما ذكر فيه الاستثناء صريحا مثال الاستثناء لا نظيره ولا يحتاج الى ان يقال لما كان ما لم يذكر فيه الاستثناء نظير الطلوع النظير مشاكلة على ان ما ذكر ليس استثناء من العام فيصح ان يجعل نظير الاستثناء من العام لم يبع العبد ويحتمل انه نظير التخصيص بالعقل ونظير التخصيص بالصفة فانه خرج لصفة الحرية ونظير التخصيص بالشرط فكانه قال بعت هذا ان كان عبدا

وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لان في العلل من التزاحم والتعدد ما لا يدرى انتهاؤها الى قدر من افراد العام توجد وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرف من انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو اي القياس لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصص النص العام الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصل لا يتناول شيئا من افراد العام **قوله** فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله** لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف

وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد
الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع
بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول
احدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا
الضرر بالبايع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا
او ام ولد يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة
الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة
الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع **قوله** وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لورود الايجاب
على العبدين لا في الحكم لما عرف في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب
عن الانعقاد على ما سيجي تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما
ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما
مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البايع او المشتري
بالخيار في سالم ثلاثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين
كلا بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين ثمن
كل ولا ما فيه الخيار فرعاية شبه الفسخ اعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في
الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة
ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد البيع
في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاول مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة
وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلث الباقية اعني صح في
الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية
محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن او كليهما
ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى
فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكون الاستثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه
النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب فساده
فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ

يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء
ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا
للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن
وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم
توضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شي من الصور لانه لا يثبت
بالشك **قوله** ولجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية بعارض الخيار بعد صحة
التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار
بعارض قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار
الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته
من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة
صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة
فبقي الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل
في الحكم فيصير الثمن مجهولا ابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل
لقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن **قوله** ولم يعتبر ههنا اشارة الى جواب
سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو
صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون
محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ
فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه
فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية
محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه
غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **قوله** في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف
والاولى الفاظ العموم على ما ذكره غيره وهي اما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ
مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط
بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط
اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع الافراد واما ان يتناول

كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق
الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت الآحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع
كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ
مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم
في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفائق وينبغي
ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من ابنية الجمع وكل
منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط والقوم الذي يدخل
هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا فان قلت فاذا لم يتناول
كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا لان من شرطه دخول المستثنى
في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد
حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء
مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا او هذا كما يصح عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج
الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا
مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة
معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم
التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم
ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسياتي
تحقيق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط
بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط
والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الآحاد سواء
كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة
وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب
العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف
واما المنكر فسياتي ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد

قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة
مثل المسلمين والسنين والانفس ونحو ذلك واما التحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم
وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف
لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم
في مثله على كل جمع او كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وانه هل هو
الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع
ثلاثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى
ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى
يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا
لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع من المواريث والوصايا حتى
ان للاختين فالميراث الثلثين كالاخوات وللاثنين ما اوصى للاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا
كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من
اللغوي فكيف من النبي صلى الله عليه وسلم وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل
العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم لما سنعرف مثل رجل رجلان
رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغ الجمع
وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة
ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لمراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما
مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست مجموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح
جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه
لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة
الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق
فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اي من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام او لاب اثنتين فلهما
الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة
لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص
لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر

مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني
البنتين تمم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء
فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه
لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث
مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا
بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس رض
قال لعثمان رض حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تع فان كان له اخوة فلامه السدس
وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما راوا وروي لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما
يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب عن الثاني فهو ان اطلاق
الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر
كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله تع وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق
على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا
بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبكما وانفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن
استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد
بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين
واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلاثة وجب تاويل الحديث وذلك بان
يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم
الامام عليهما او في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد او اثنين
بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب
من حال النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه
لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء
وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولهذا قال ابن الحاجب اعلم
ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو
صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب

ان يحمل

... اثنان وان كان بالنسبة الى الابن اثنان من الثلثة وبالنسبة الى البنتين اثنان من الاربعة

ان يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير
واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق
هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل
ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفي بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد
آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان
ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا
كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين
جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان
جمع القلة يختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه يختص بما فوق العشرة وهذا اوفق
بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى
التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل
الى واحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او ما في معناه مثل
الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ
عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز
تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه
الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز
في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد
مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا
التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق
على ما سياتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لعبده كل رجل في البلد او كلت
كل رمانة في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان
نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مدلول الصيغة
واقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا
لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان
الكلام في الصحة لغة **قوله** والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل

فهذا تاكيد لرفع توهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه
يجوز الى الواحد في الجمع نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا **قوله** والطائفة كالمفرد
يعني انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس رض لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل
لانه مفرد انضمت اليه علامة الجمع اعني التاء فرد على المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي
يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المصنف
انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد **قوله** ومنها الجمع المعرف
باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف
باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة
منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار
عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام
بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة
وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد
وهو تعريف للحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد قرينة
البعضية كما في ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض
المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى
ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال
جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق
حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
من حيث هي هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على
الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر احتمالا
في الشرع واحوط في كثير الاحكام اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط
في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن
الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع

ولو سلم

ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة
غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل
يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن
والاشارة اليها للتمييز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى والرجعى وبالجملة توقف العهد
الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث
مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا يعني
بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما دل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون
الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني
المقدم على الاستغراق واما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان
حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل
عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا
الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب
بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصورة وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم
باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء
زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل
العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب
الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان
كان محصورا شاملا للمستثنى كشمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد
لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد
بالاستثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى
في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان
الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال
او نقول المراد آحاد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشايخنا عموم الجمع المعرف
باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه
للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد

اولا يتكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة في الجمع حتى انه حين لم يكن
من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كان حقيقة الجنس متحققة ولم تتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن
فيحمل عليه عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فح لا يحنث قط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم
انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة
النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد فيعم في النفي مثل
لا يحل لك النساء اي واحدة منهن ففي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس
الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى
ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع
تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول
لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد قوله فعلى
هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول به لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا
الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي
لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس
يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره
في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك
معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه
باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فح لا نم انتفاء العهد الذهني
في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام
كقوله تع لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته عبارته
ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن
اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغى حرف العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام للتعريف
للجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل
الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد والاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا

لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلاثة دراهم ولو حلف لا يكلمه الايام
او الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس
ولهذا قالوا في قوله تع لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس فان المعنى لا يدركه كل بصر وهو
سلب العموم اي نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء
من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون سلبا كليا لا يقال كان الجمع
المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس وهو الجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الآية بانها
لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله
لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة
الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء
في الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع قوله واختلف في الجمع المنكر لا شك
في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه
ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل
على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء
كقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به
اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى
الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم
والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل
على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الاول بانا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء
لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل
هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل
على القدر المشترك ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين
عدده وما ذكر من الجمع بين الحقائق ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا
فممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم

الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى باللام قد تسبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي
فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود
الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز
والماء المقدر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون والمصـ رحـ
جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقولك
للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند
المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
آمنوا وقوله والسارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد
باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون
الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من الفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان
ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد
وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل
بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم
قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل
المصـ على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تع قل من انزل الكتاب الذي
جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك
فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة
وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله
على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب
الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم
وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في
جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا
فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا
وللاشارة الى هذا التقرير قال لكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء
فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بالحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود

بحق على ما هو جوابه قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم
الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر
محذوف اي لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان
يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الاله
في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو
بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء
مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تع لا على نفي مغايرة الله تعالى
عن كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر او امرأته
طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا
فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب
رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت
خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي وان النكرة في الشرط
المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر
ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة
بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما
فان العلم ليس مما يخص واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده
قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال
في قوله تع ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم
عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل
للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرناه من ان الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات
فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة
مختص بغير الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف المشتق
سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم
علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه ويدل على هذا الاصل انه لو حلف
لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين

او اكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس مستقل بحكمه انما يوخذ من صدر الكلام وهذه
النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا
جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا
عالما ولا رجلا جاهلا الا رجلا عالما والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت
غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء
بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة
والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه
قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد
كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق
الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل
تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه
لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما و والله لا اجالس رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل
ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف
عام **قوله** خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون
خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص هٰهنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور
او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ آخر لا بمجموعه فيكون اقل تناولا
وبالاضافة اليه هو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا
منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ
على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة
قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة
للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل
والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تع علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير
هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل
على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون
الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تع ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء لا امر بمنزلة

صيغ

صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد
مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله
على قيد الوحدة وللقائل ان يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا
بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة ولو كان المراد ان ذلك ليس
بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الحقيقة او فرد منها او ما صدقت هي عليه واحدا كان او كثيرا
ولهذا فسره المحققون بالشايع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر والجزاء فالحق انه لفظي لان
القائلين بالعموم لا يريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير
وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف
الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا
عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا امثال من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل
فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم **قوله** فاذا اعيدت نكرة لما انجر الكلام
الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني
غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف
او بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس
وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد معرفة
او نكرة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهي مغاير للاول والا لكان
المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو عين الاول
حملا على المعهود الذي هو الاصل في اللام والاضافة وذكر في الكشف انه اذا اعيدت النكرة
نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون
داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسي * صفحنا عن بني ذهل
وقلنا القوم اخوان * عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا * مع القطع بان الثاني عين الاول
وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل للعهد هو الاصل وعند تقدم
المعهود لا يلزم ان يكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد
به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة

مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه
وقال تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك
واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القراين والا فقد تعاد النكرة
نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية
من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة
ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التأكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة
كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام
كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة
قوله فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة
في انها ان اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان الثاني غيره ولما كانت
عبارة المتن يحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني
مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة وان اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة
اذا اعيدت معرفة فسره في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم **قوله** لن يغلب عسر يسرين منقول
عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وروي عن النبي عليه السلام انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا
وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة
فتنكير يسر للتفخيم او للافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه
كل احد فيكون اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهه بان الجملة الثانية
ههنا تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد
العسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على انه معه كتابين فاشار اليه المص بقوله
والاصح ان هذا تأكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو ادار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر
بالف في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت
في الصك وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين
بالف من غير بيان للسبب فعند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين

في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل
الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لان العرف على ان
تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا
على تخريج الكرخي رحمه الله لان للمجلس تأثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم واحد وانما قيدنا
كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف
عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما
ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما في هذا الصك
وينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد
بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المص رحمه الله فيها انه يجب ان يكون
اللازم عند ابي حنيفة رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول
قوله ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد
كساير النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة
الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد
على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت
النحوي لان الجملة بعدها قد تكون خبرا وصلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم
احسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ
واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي
دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل
اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيد او عمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير من كلمات
العموم مثل من وما وغيرهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول
ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق
انه وصف في الاول بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اضيف
الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا
قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو

حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت
الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود ههنا صيرورة الخشبة
محمولة الى موضع حاجته فهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة
الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق
الحمل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت
في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اي ههنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة
وان اريد الوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية
للمخاطب وصفت في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف
تحكم الا ترى ان يوما فيما اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند
الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع
قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير
اليوم عاما به وايضا المفعول فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم
بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من
التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار
هو وصف له وتعلق بالمفعول وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول في التعقل والوجود جميعا
والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واثر المفعول ههنا انما هو في ربط
الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري
فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها **قوله** وههنا
فرق آخر تفرد به المصنف وحاصله ان اي لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم
بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين
عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو
بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه
لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى للتخيير
الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا

فلان

فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك
او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب
الجميع معا او على الترتيب فح ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض
او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية
واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى
هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون
الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال
لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز ان يكون
الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح
في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون
للاثنين مثل اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة
لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته **قوله** ومنها من ويكون شرطية واستفهامية وموصولة
وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني
عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو الى غير ذلك فعدل في الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول
ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تع ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من
ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض
متعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات **قوله**
يعتقهم الا واحدا هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك لان
استعمال من في التبعيض هو الشايع الكثير حيث يكون مجرورا اذا البعاض فيحمل عليه ما لم يوجد
قرينة يؤكد العموم ويرجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية
الى ما هو من الفاظ العموم وكقوله تع فأذن لمن شئت منهم وقوله تع ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله
واستغفر لهم وقوله تع ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق
بين من شاء من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون
التبعيض بخلاف الثاني وقد يقال ان العموم ههنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول

والحسن يشير الى ان معنى الضرورة ههنا غير معنى الضرورة التي في المفعول
لان معناها في الفاعل انه يحتاج اليه لا بد منه في الكلام ولا يحصل
بدونه الكلام البتة وليس معناها كذلك في المفعول بل معناها انه
قد يكون ضرورة باعثة داعية الى ايراد المفعول لكنه خارجة
كالتنبيه على غلطة او حسابه الا لاحتياج الكلام اليه فافهم
منه

ولو سلم فالمعقول عتقه لاكلهم من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المص وتقريره ان من يحتمل
التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل
وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى
من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل
بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى
فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشية
بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب ففيه
اشكال لانه يصدق على كل واحد اذ شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب
بان تعلق المشية بجهل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل
فلا بد من اخراج البعض لتحقق التبعيض وههنا نظر وهو ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية
المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان يكون فى ضمن الكل او بدونه فح لانم ان
التبعيض متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه
يعم العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تع فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قوله
ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة
الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابى يوسف
ومحمد رحمهما الله فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول
ابى حنيفة رح فهو ان من للتبعيض فيجب ان يكون ما شاءت بعض الثلث قوله وهما محكمان
ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تع والله خلق كل شئ وقوله واوتيت
من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال
والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فى الموقف بالام ومن وما وذكر شمس الائمة
وفخر الاسلام ان كلمة كل يحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد
سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص رح ذلك العموم الذى يكون
ثنا وله على سبيل البدل قوله فان دخل الكل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها
واذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال

قال الشارح رح فيما نقل عنه لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا
فى التوفيق بين قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى
ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع
الذنوب لقوم وبعضها لقوم وخطاب البعض لقوم نوح ام
وخطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان البعضية
لا ينافى الكلية ورد عليه الفاضل الشريف بان الرضى صرح
بعدم المنافاة حيث قال ولو كانا ايضا خطابا لامة واحدة
فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران
بعضها يناقض غفران كلها فنارى

ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا ثم قال فذلك لانهم
لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا
بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله فلكل اى كل واحد من العشرة الداخلين معا اول
بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل اولا يجب ان
يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى من ليس بداخل اصلا قوله بخلاف من دخل اى لو قال
من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخل عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم شئ لانه ليس عموم من
على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة
عن الكل او الجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم
الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاكلة
تصحح الاستعارة قوله وههنا فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا
المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان
جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فيصح اضافة الكل الافرادى اليه فعلى هذا يجب
ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء يعنى كل الرجال
الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو انه
يقتضى فى صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الآخر لدخوله تحت عموم هذا المجاز
اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب
بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل
اولا مثلا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشروطة النفل
فى مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من او مع اضافة
الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل
التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلث اما فى من
دخل وكل من دخل فهو ظاهر واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى وان كان الداخل متعددا
فان دخلوا معا فلا شئ لهم فى صورة من دخل وللكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع

وفى الجواب انه فات التعدد المعاد باضافة الكل وحفظ دعا الى حمل اولا
على المجموع الا ان يقال وجوب النفل لهذا الواحد بدلالة العبارة
لانه اذا استحق المتعدد الداخل فحمل منهم النفل فالواحد بطريق
الاولى حفظه

نفل واحد فی صورة جمیع من دخل لان لفظ جمیع للاحاطة علی صفة الاجتماع فالعشرة کشخص واحد سابق
بالدخول علی سائر الناس بخلاف کل فان عمومه علی سبیل الانفراد کما مر وان دخلوا علی سبیل التعاقب
فالنفل للاول منهم فی الصور الثلث اما فی من وکل فظاهر واما فی الجمیع فلانه یجعل مستعارا للکل
لقیام الدلیل علی استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فی دخوله وحده اقوی فهو بالنفل احری کذا ذکره
فخر الاسلام واعترض علیه بان فی ذلک جمعا بین الحقیقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا
النفل عملا بعموم الجمیع ولو دخلوا فرادی استحقه الاول منهم عملا بمجازه کما اذا لم یدخل الا واحد
واجیب بانهم ان دخلوا معا یحمل علی الحقیقة وان دخلوا فرادی او دخل واحد فقط یحمل علی
المجاز ورده صاحب الکشف والمصنف بان امتناع الجمع بین الحقیقة والمجاز انما هو بالنظر
الی الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع فی الارادة لیصح الحمل تارة علی حقیقة الجمع و
اخری علی مجازه کما یقال اقتل اسدا ویراد سبع او رجل شجاع حتی یعد ممتثلا باتیهما کان اذ لو
ارید حقیقة الجمیع لم یستحق الفرد ولو ارید مجازه لم یستحق الجمیع نفلا واحدا بل یستحق کل واحد
نفلا تاما کما اذا صرح بلفظ کل فلدفع هذا الاشکال اورد المصنف کلاما حاصله ان الجمیع ههنا
لیس فی معناه الحقیقی حتی یتوقف استحقاق النفل علی صفة الاجتماع للقرینة المانعة عن ذلک
وهو ان هذا الکلام للتشجیع والتحریض علی الدخول اولا علی ما ذکرنا ولیس ایضا مستعارا لمعنی
کل من دخل اولا حتی یستحق کل واحد کمال النفل عند الاجتماع لعدم القرینة علی ذلک بل هو مجاز عن
السابق فی الدخول واحدا کان او جماعة فیکون للجماعة نفل واحد کما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا
المعنی بعض معنی کل من دخل اولا لان معناه ان السابق یستحق النفل وانه لو کان جماعة کان
لکل واحد من آحادها کمال النفل فصار جمیع من دخل اولا مستعارا لبعض معنی کل من دخل اولا
فان قوله فالکل الافرادی یدل علی امرین معناه ان مدلوله مجموع الامرین اذ لیس کل واحد منهما مدلولا
علی حدة حتی یکون مشترکا بینهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا
کان او جماعة من غیر قید عدم استحقاق کل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلک مع هذا
القید فلا یکون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق کل واحد تمام النفل لیس من جهة انه
معتبر فی المعنی المجازی بل من جهة انه لا دلیل علی الاستحقاق فالحکم لا یثبت بدون الدلیل قوله
لا یراد المعنی الحقیقی ای اعتبار وصف الاجتماع ولهذا یستحق الواحد ولا الامر الثانی ای استحقاق
کل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا کان لمجموع الداخلین معا نفل واحد قوله حتی لو دخل

جماعة

جماعة تفریع علی عدم ارادة المعنی الثانی واعلم انهم لو حملوا الکلام علی حقیقته وجعلوا استحقاق
المنفرد کمال النفل ثابتا بدلالة النص لکفی قوله مسئلة تحریر محل النزاع علی ما صرح به فی اصول
الشافعیة انه اذا حکی الصحابی فعلا من افعال النبی علیه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهی عن بیع
الغرر وقضی بالشفعة للجار هل یکون عاما اولا فذهب بعضهم الی عمومه لان الظاهر من حال الصحابی
العدل العارف باللغة انه لا ینقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاکثرون الی انه لا یعم لان
الاحتجاج انما هو بالمحکی لا بالحکایة والعموم انما هو فی الحکایة لا المحکی ضرورة ان الواقع لا یکون
الا بصفة معینة والمصنف مثل لذلک بقول الصحابی صلی النبی صلی الله علیه وسلم داخل الکعبة
ولا یخفی انه لا یکون من محل النزاع الا علی تقدیر عموم الفعل المثبت فی الجهات والازمان والصحیح
انه لا عموم له لان الواقع انما یکون بصفة معینة وفی زمان معین وغیره انما یلحق به بدلیل من
دلالة نص او قیاس ونحو ذلک ثم رد تمثیلهم لذلک بمثل قضی بالشفعة للجار بانه لیس حکایة
الفعل بل نقل الحدیث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفیه نظر اما اولا فلان مدلول الکلام
لیس الا الاخبار عن النبی علیه السلام بانه حکم بالشفعة للجار ولا معنی لحکایة الفعل الا هذا واما ثانیا فلان
عموم لفظ الجار لا یضر بالمقصود اذ لیس النزاع الا فیما یکون حکایة الصحابی بلفظ عام واما ثالثا
فلان جعله بمنزلة قول الصحابی قضی النبی علیه السلام بالشفعة لکل جار غیر صحیح بعد تسلیم کونه حکایة للفعل
ضرورة ان الفعل اعنی قضاؤه بالشفعة انما وقع فی بعض الجیران بل فی جار معین فان قیل
یجوز ان یقع حکمه بصیغة العموم بان یقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحینئذ یکون نقل الحدیث
بالمعنی لا حکایة الفعل والتقدیر بخلافه قوله اللفظ الذی ورد بعد سؤال او حادثة یعنی یکون له
تعلق بذلک السؤال او الحادثة وحینئذ تنحصر الاقسام فی الاربعة المذکورة لامتناع ان یکون اللفظ
قطعا فی الابتداء لا یحتمل الجواب وبعنی بغیر المستقل ما لا یکون کلاما مفیدا بدون اعتبار السؤال
او الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من کلام موجب او منفی استفهاما او خبرا وبلی فانها
مختصة بایجاب النفی السابق استفهاما او خبرا فعلی هذا لا یصح بلی فی جواب الیس لی علیک کذا
ولا یکون نعم فی جواب الیس علیک کذا اقرارا الا ان المعتبر فی احکام الشرع هو العرف
حتی یقام کل منهما مقام الآخر ویکون اقرارا فی جواب الایجاب والنفی استفهاما او خبرا قوله
صلا للزیادة علی الافادة یعنی لو قال ان تغدیت الیوم فکذا فی جواب تعال تغد معی یجعل کلاما
مبتدأ حتی یحنث بالتغدی فی ذلک الیوم ذلک الغداء المدعو الیه او غیره معه او بدونه

یمکن دفع الاول بان المراد بالحکم لیس بحکم الذی عقیب الدعوی بل الحکم الذی
فی بیان المسئلة والثانی بانه حکم بان حکایة الفعل بعینها لا تعم
ونفی ان لا یعم بمقارنة لفظ دال علی العموم فاراد بقوله لیس
من هذا القبیل انه لیس من قبیل مجرد حکایة الفعل ولیس مقصوده
انه لیس من قبیل ما هو النزاع فیه والثالث بانه یجوز ان یکون
الواقع الحکم علی کل نوع من الجیران فیکون المراد بکل جار استغراق
الانواع
عصمه

لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على جواب
الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق
ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** العبرة لعموم
اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم
اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة
لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في
هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ
فقد طهر ورد في شاة ميمونة رضي الله عنها وقوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او
طعمه او ريحه ورد جوابا للسوال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص
السبب عنه بالاجتهاد ولان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب
فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون
بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن
الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب
نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة
هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة
في العموم والخصوص **قوله فصل** حكم المطلق ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما
اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة
من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع
المؤمنة وغيرها وان كانت شايعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق
والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد
الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان
احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة
مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت

ثم يحتمل نكتة معاني الاول ما هو العادة في اكثر الابحاث الخ توضيح الكلام [illegible]
ان ابن وتحقيقه يعني ان مدلول الحال امر منطق قلما يطلع عليه الا [illegible]
بخلاف القول الثالث لضعيف الكلام الدال بعض ان [illegible]
اعلم بحقيقة الحال فهل هو كما ذكر ام لا بناء على ما يقال لسان الحال
افصح من لسان المقال منه

معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان
المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق
بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة
منفي فتقييد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق
على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على
اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة
مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد
وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم واما اذا اتحد
فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد
وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلف ككفارة اليمين والقتل فلا حمل
خلافا للشافعي رح وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لا فان كان
فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين وتقييده بالاسلام في الآخر
والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود رض
ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته
المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال
انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث
شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود رض
فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات
في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي رح انما لم يشترط التتابع لانه
لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله
في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت احتج من
ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب
بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى لان السكوت عدم وجوابه القول
بالموجب اي نعم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان

ولا يخفى ان ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد مسلمين ايضا
كذلك فلا وجه لتخصيص الثاني بهذا المثال منه

العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت فى كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفى كفارة اليمين
رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين قوله لان التقييد فان قلت الآية انما تدل على ان
السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد
المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق
الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال
فى وجه الاستدلال ان الوصف فى المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت منهى بهذا النص
ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية فى هذا المطلوب فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
قوله فقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابى رضى الله عنهم حجة فى الفروع
فضلا عن الاصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رض ام المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى فابهموها اى خلوا
تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا فى التقويم
وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد فى صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلى لجواز
ان يكون ذلك لدليل لاح لهم فى هذه الصورة قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وفى ذلك
فى اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق
لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفى الحمل على المقيد ابطال للاول الثانى وبهذا ظهر فساد ما اشتهر
بين الشافعية من ان فى حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق
من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل
عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بانه يفيد استحباب القيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة
ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق قوله والنفى فى المقيس عليه يعنى ان حمل المطلق
على المقيد بالقياس فاسد اما اولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعى بل للعدم الاصلى
وهو عدم اجزاء غير المقيد فى صورة التقييد لما سيجيء فى فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه
ابطال الحكم شرعى ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط
القياس عدم النص على ثبوت الحكم فى المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء
المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد وعدم
اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفى ولا بالاثبات فيكون المحل
فى حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم فى المحل سواء وجد القيد او لم يوجد

ومعنى

ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفى ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين
هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص دل على عدم
وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون فى ضمن المقيد او غيره وبهذا اندفع ما يقال
انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة فى كفارة اليمين لان غاية الامر
انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد
فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد ايضا ولا امتناع فى اجتماع النص
والقياس فى حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد فى حادثة واحدة
فى الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله لان القيد يدل على الاثبات فى المقيد والنفى فى غيره فان قلت
هذا صريح فى ان النفى ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم
من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة اصلا وانه عدم اصلى لا حكم شرعى ولا يصح ان يكون من باب
مجاراة الخصم وتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر فى السباق والسياق قلت تسامح
فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى قوله ودلالة
المطلق عليها اى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة
لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله فتحرير
رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة مورد الاشكال
ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده فى المحصول جوابا عما يقال
ان قوله اعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق اى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل
القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون
القياس ناسخا وانه غير جائز قوله فصل حكم المشترك التأمل فى نفس الصيغة او غيرها
من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز
ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك
مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك
فى استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث
هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفى الدار الجون اى الاسود
والابيض واقرأت هند اى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز فى النفى

جعل الشارح قوله ويستعمل حيث يستانفه ولكن الاوجه جعله منصوبا بتقدير ان
معطوفا على التأمل ويكون المعنى حكم المشترك التأمل وعدم الاستعمال

دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية فى باب الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع
كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف
القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى رح انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما
عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده
قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن
للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا
فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والا
فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد وذهب المصنف رح الى انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد لا حقيقة
ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا
فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله
فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل
بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه
موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى ولا نزاع فى صحته فان قيل
لا نعنى باستعماله فى مجموع المعنيين حقيقة انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا
للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا جزؤه من معنى ثالث هو المراد حينئذ
لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من
المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر اى بشرط انفراده عن الآخر او مطلقا اى مع قطع النظر
عن انفراده عن الآخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر كما مر فى بيان
انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان وضع
اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره
عند الاستعمال فهذا مما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر
ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر
يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد
عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة
وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعماله

اى اللفظ

اى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل
واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تع واما لقصد الابهام او لغفلة من الواضع الاول
او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين
حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له اى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء
التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغلطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين
قصر المخصص به كما يقال فى ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه
بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اى تعيينه لذلك
المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان
يختار انه موضوع لكل من المعنيين مطلقا اى من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة فى هذا
من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له فيكون
اللفظ حقيقة واما انه لا يستعمل فى اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز
وهو باطل لما سيأتى بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف رح انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له كان كل
واحد من المعنيين مرادا وهو نفس الموضوع له فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى من اللفظ فى اطلاق
واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين
داخلا فى المراد لا نفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد
به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع فى المشترك ليست الا
ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان
هنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى
المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك فى المعنيين
او المعانى على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط
واستعماله فى المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد
احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة
والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ولو اريد
كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك انما يكون باستعمال اللفظ فى معنى مجازى يتناولهما

لكونه من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجي ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا سيجي ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب الاقتداء في مثل فلان يصلي فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه ايها الرعايا وكذا المراد ههنا ان الله يرحم النبي ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه حسنا تحكي قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن الناس الدعاء مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في كثير من الناس معنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الراس

فالكثير

في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر قوله ولا نحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوده ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روي عن الحصا والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه ماول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من انه لا يفقهون مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى كاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبر الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان

ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان
من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع
عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من
الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعة
لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان
اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق
والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في
الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا في غير ما هو الموضوع له
بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان
المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة
ومجازا من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ
الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق
اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة
فيكون مجازا لا اخطاء وحمله على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد
الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع
مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل
في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة
مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة
لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف
الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا
عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث
انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض
لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا
اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له

ضرورة

ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل
فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز
شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء
ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال
في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع
له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة والنقصان خارج عن الحد كقوله تعالى
ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك
او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار
استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار
تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة
انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق
واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو
ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد
الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح هنا لاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر
الاسلام لاعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف يصح في عبارة من جمع بين الامرين قوله
واما المنقول الى اخره ان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو
المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا
ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز يوهم ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز
دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة و
التقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول
ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له ونسب
الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي
فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني
من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني
كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا ونسب حقيقة

ثم ان التقسيم المشهور يوهم التقابل بين الحقيقة والمجاز وبين المنقول والمرتجل
ويوهم بين المشترك والحقيقة والمجاز فلا وجه لتخصيص دفع الوهم بالبعض
وبناء التقسيم المشهور على الحيثية لا ينفع لانه يوهم ان الحقيقة
والمجاز يخص ما لم يتخلل فيه نقل لمناسبة
عصم

ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام
كل من وضعيه الى لغوى وشرعى وعرفى واصطلاحى ينقسم الى ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة
فى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى من معنى عرفى او اصطلاحى
مثلا او غير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوى وان كان المعنى الثانى
من افراد معنى الاول كالدابة لذى الاربع خاصة وهى فى الاصل لما يدب على الارض فاطلاق
اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثانى اعنى المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعنى
المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثانى وان كان باعتبار
انه من افراد المعنى الثانى فحقيقة من جهة الوضع الثانى مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة
فى الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان
من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع فى اللغة
للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار
مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول
وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه
كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على
كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه
كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه
على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول اى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ
على المعنى انما يكون بوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين
للمعنى الثانى كاف فى ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح
كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق
من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار
موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتداة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار
المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثانى بل لاولوية هذا اللفظ
من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب
من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة

اطلاقه

اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث
مما اورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز متن وكل من الحقيقة والمجاز يعنى ان
الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء
الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه اى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر
المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار
المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف
المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل
فى الكناية لما عرفت من ان هذه اقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات
وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار
وان كان واضحا فى اللغة او الانكشاف وان كان خفيا فى اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى
ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لفظ
استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب
بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط النفى والاثبات ومرجع الصدق والكذب
كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط
بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تع والسموات مطويات بيمينه وقوله تع الرحمن على العرش
استوى وامثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال
اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة
الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل آخر باستعمال
آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب
الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تع ولا ينظر اليهم يوم القيامة
انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند
الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة
صريح فى المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده
او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد
والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة

فانتفاء المعنى الحقيقى لا يكون قرينة عدم ارادته على هذا
عصم

ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان
في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع
انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف
المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير
معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا يكون للانتقال
الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال
في غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله
فيما وضع له ايضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد
ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة
بالعقليين او الحكميين وميل المصنف الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون
الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام
بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة
اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي
جملة اسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو انبت الربيع
البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه
من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل
حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب اولا كمات وسواء صدر عنه باختياره
اولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر اولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع
والاعتقاد جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل
لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد عقل المتكلم
او السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ
ولو اراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لخرج الاقوال
الكاذبة التي لا يطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف

الاسناد الى ما هو فاعل عنده وبين [illegible]
[illegible] فانه كما يمكن ان يراد بما هو
[illegible] افهام المخاطب انه فاعل عنده
[illegible] ما يريد افهام المخاطب انه فاعل
[illegible] وهو اقرب منهما وبعد هذه
[illegible] ان الاقرب في التوجيه ذلك
[illegible]

بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل
عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو وعلى لفظ المبني للمفعول
لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور
فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل عيشة
هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة
لان الفعل فيهما منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التاول
ويكون قوله للملابسة احترازا عن مثل انبت الربيع البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان
الغير لا بد ان يكون من ملابسات الفعل **قوله وفصل** قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو اتصال
المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين
وضبط ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة
ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود والعقل
والخيال وغير ذلك والمصنف عمم في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية
والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى
المجازي في بعض الازمان خاصة اولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم
بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة
لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما
لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة
او منضما الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة
الملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية
والمحلية او سببا وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا
ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن
اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية
والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث **قوله**
اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل
منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له الاسم يسمى مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى

بعينهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل
على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه
المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي
للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم اى زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار
ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى
من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع
حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم اى زمان ايقاع النسبة
والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في
زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل آتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ هو مجاز
وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم
الرجل الذى خلفه ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد
حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعنى البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح
بكونه مغايرا للزمان الذى وضع اللفظ للحصول فيه اى كان بناء الكلام ووضعه على حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار
ما كان او ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة
والعنوان ووضع الجملة ودلالتها على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي
مثل آتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت
ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحال كما هو
مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون الحصول في زمان سابق ليكون
مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ
نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان
فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق
على الزمان الذى هو مدلول الفعل اعنى الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان
لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى
الحقيقي للمسمى ان الحدث حاصل له في زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضي الذى يدل عليه الفعل

بهيئته

بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا والزمان الذى يحصل فيه
المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه
هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فان اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل
جزؤه اعنى الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل
اذ هو الذى يحصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذى اطلق عليه المجاز
الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق ولا معنى
لحصول الحدث له في حال دون حال والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب
الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين
واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول
المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون
اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه
مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم
الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة
الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد معنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم
الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط
اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور
البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا من الغائط
الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق
ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني لانه لا اتفاق على امتناع
اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة
تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما
في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد
منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم يناف كون
احدهما جزءا للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان احدهما وهو الكل خارجا
عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون

اذا اريد باللفظ المفهوم الموضوع هو له فقط يكون في المسمى حقيقة اذا حصل المفهوم
للمسمى في زمان اعتبار الحكم وما اريد به خصوص الفرد مجازا فالمخرج منه
لانه لم يرد به مجرد الموضوع له بل ضم اليه خصوصية الفرد فهو من قبيل اطلاق
اسم الجزء على الكل فاندفع النظر الاول واما دفع الثاني فبان المراد
بالحصول بالفعل اعم من توهم الحصول او تحققه
منه

امتناع اطلاق الاب على الابن لو دل على انتفاء كون العلاقة اللزوم لدل
على انتفاء كون الاطلاق بطريق الاستعارة والا لجاز استعارة الاب
للابن ثم لا اختصاص لاطلاق الشجاع على الجبان بالتهكم لاحتمال
التفاؤل ولا اختصاص لاطلاق البصير على الاعمى بالتفاؤل لاحتمال التهكم
الا ان التهكم بالجبان اصلاح لحاله بخلاف التهكم بالاعمى فانه ايذاء
له من غير نفع فلا يليق بحال المسلم فلم يلتفت اليه
منه

الاقرب ان لا يتصرف في احدهما
ويجعل الخارج خارجا بجميع اجزائه
منه

اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات
متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لايكون احد المعنيين جزء الاخر
وفي المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لايكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم
وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة
الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق
الكل على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب
الاعتبار وارادته اما ان يعتبر كون احدهما جزء الاخر او وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة
قد تكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان
اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف الملزوم اعني المعنى الحقيقي وهذا لاينافي كون الجامع جزءا من الطرفين
او شكلا لهما فان قيل فاللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ في مثل رأيت في الحمام
اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد
لازمه الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما
اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو
الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من
الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس مشبها بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة
فحينئذ لايكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لايصح ان المعنى الحقيقي لايحصل
للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث
يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت يريد ان بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح
المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل
ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال
الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الاخر مجازا
والا جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه
عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل
متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل

ماآلية

ماآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب
وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما في بيان انواع العلاقة لان من المسبب
ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لايطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل يبتني عليه الجزء
في الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى
قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لاينافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء
اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا التسليم ما منعه في صدر الكتاب من اطراد
تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من
الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى
الانتقال من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون
اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا المعنى في الجزء متحقق بصفة
الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والمجموع الذي يكون اليد او
الرجل جزءا منه لايتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق
الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد
والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص
بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب
فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان
فان قيل معنى استلزام الجزء للكل كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون
الرأس او الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي لا يوجد بدون اللازم
قلت ذكر المصنف انه لا يريد بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل اهل الحكمة والبيان وهم يعنون
بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع
انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو
بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه في الوجود
وفي كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون
اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون

اللازم اصلا وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة
انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه
عن الشيء حتى يحتاج اليه الشيء وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول المتعارف عند الحكماء
في حلول الشيء في الشيء اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر
والصورة في المادة فاشار المصنف الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء
في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول
الرحمة في الجنة قوله واعلم ان الاتصال يعني كما يجوز المجاز في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات
المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم بين او يكون
معنى احدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجيء من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان
الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام
وغيره من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد
والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة
وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية
والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول
ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة تثبت الهبة فيتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح
ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي
فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل
متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية
لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة قوله الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل وجوب
النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج
واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة
وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب قوله ولا يجب اي
لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي حتى يلزم في لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك

المراد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء في الجملة فيكون محتاجا اليه في الجملة عصمه

يعني ان المقابلة بين السببية والاتصال ان المراد بالاتصال الاتصال معنى والسببية اتصال صورة ويمكن ان يقال المقابلة باعتبار انه اريد به الاتصال في الكيفية كما يدل عليه كيف شرع عصمه

فيمتنع

فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع في الشرع لملك المتعة وللقائل ان يقول خلو معناهما عن معنى
الملك سواء لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية
المعنى اللغوي لا يجب الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا في هذا العقد وهذا لا ينافي
اعتبار معنى الملك في الوضع الثاني ويمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان
مع الملك او بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب
انه لا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه
زيادة خصوص لا يوجد في المعنى اللغوي قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات
ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها
لتمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب
الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب
الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى بعد الموت والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف
السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف
اذا استعملت في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له
فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة والنكاح بكون احدهما
سببا للآخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال بين السببين ايضا اعني
الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما بواسطة والآخر
بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة
مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسألة في عبد منكر
لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع
صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ويلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا بناء
يعني ان قوله ان ملكت او اشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكوني مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل
ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن
هو في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى
وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا
فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا

لا يخفى ان الاتصال بالسببية بين السببين لا بالسببية والمسببية عصمه

هذا لا يوافق ما قال ان وجوب الاجتماع لان المشتق بعد زوال المشتق منه مجاز وانه بحسب العرف يصدق المشتري على ما زال عنه الشراء لان بناء الامر على هذا على كون وصف الاجتماع مرغوبا في غير المعين ولغوا في المعين عصمه

فاذا زال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا
لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا
فصار حقيقة عرفية **قوله** صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يفتيه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع
الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء
على الاصل الذي نحن فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق
المسبب عليه **قوله** فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض
ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك
فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاقا
لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه
ويجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع
والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اي الاستعارة
لا تصح لكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث
وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق
والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة
والمعنى اللغوي للطلاق مبني عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت
البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة به قد صارت محبوسة بحق
الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني عن القوة
والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة
قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك
ولا اشتباه بين المعنيين في الوجه الذي مر عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد
ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في
قوله تعالى ينزع لباسهما فان المالك سبب فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال
لم يصدر عن المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت
بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد

من صدور

من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء الثاني
انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك
وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن
الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد
من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع
لانه العمدة في اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بماخذ الاشتقاق
لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نم
ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل شرعي **قوله** يرد عليه قد يجاب
عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة على ما مر فلا بد من لفظ يدل
على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة
لهذا المعنى فلا توجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او رفعت عنك قيد الرق
فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان الاعتاق في مثل اعتق فلان
عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل
الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق ويمكن
دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك
قوله لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل **قوله** فالجواب
يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه
اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاعة للاسد
وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك يبقى نوع تعلق
هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم للقائل
ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق
المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص
على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كما اطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق
على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد لامتناع كون كل
من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين

ولقائل ان يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس
وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به
اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان **قوله** وكذا
اجارة الحر يعني لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحد من القيود
لفسد العقد ولو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة
مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه
مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة لعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف
عند اهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا
بجعل المدة على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا
عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا
لعمل كذا ولا يلزم منا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة
يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به
ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت
ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها
بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة
الثابت بالاجارة لاختصاصها بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه
فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما
في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح
مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق
امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان
مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو في البيع اقوى فاستعير
اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرف من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا تفوت
المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم
الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في الاطلاق على اللازم
بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه

في حصول المبالغة بحث وما ثبت في كتب البيان ان وجه الشبه في المشبه
لا يلزم ان يكون اقوى واما ان غير المشبه الذي وجه الشبه فيه
اقوى يكون في الاستعارة فلا محشي

مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المصنف رح وقد يجاب عن اصل
الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا
فهو حر واراد الملك فملكه هبة او ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما اورده
صاحب الكشف واجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك
النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا
وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب
ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام
النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت
ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به في
الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله**
واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب
ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان ينقل باعيانها من اهل اللغة وذلك
لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرف
البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات
تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير
انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم
باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح
لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة
لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد
اختصاص بالمشبه به كالشجاعة بالاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها
للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوة
وتمايل فيها **قوله مسئلة** لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل
الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما اي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان
المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا

فنقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا فان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز ثبت
به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر
قوله فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا
على التفسير الثاني لكلام الامام ولا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده
هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله
فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما
هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم
ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده
الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم
على التفسير الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة
والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك
في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن ذلك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى
التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه
لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين قوله فصحة الاصل من كلام المتقدم ولم ينقل جواب الشرط
الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه
وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر
قوله لهما المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود
اولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي
هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام اهل العربية من
ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه
واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه
بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه
الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى حتى في كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل
هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق فالبر فاعادة الماء في الكوز ممكن
فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما

اذا حلف

اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند
الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا تبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما في مسئلة قتل الميت
وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان الظاهر ولم تنعقد اليمين
على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقد على حيوة يجددها الله تعالى في الشخص بعد ما خلق مع العلم بموته
لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يتقدر لا شرب الماء الذي في الكوز ان خلقه الله
تعالى فيه كما يتقدر لاقتلن الشخص ان احياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود لكونه
مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال قوله
فاذا فهم الاول اي كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف
النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه
استعارة حيث اطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك
وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب
العتق وهي ههنا متاخر عن الملك لان الملك كان ثابتا والنسب ثم ادعاه فيثبت البنوة
والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن ذلك لان العتق
ههنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر
قوله فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا
لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق علي من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل
ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة
مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف
اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك
حتى لو قال عتق علي من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار قلنا لانه
ان كان صادقا بان يسبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا
يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل
يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال اخي اذ يحتمل الاخوة في الدين و
الاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا واما قلنا احتمال الشفقة
غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا

فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا ابني وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر
منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء
حل المحلية من الاصل وذلك حقها لاحقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار
على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل
اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار
المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي
او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل
يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح
يجري على لسانه عبد حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق
الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس
باسد اسدا اي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما
وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له فان جعل الرجل الشجاع اسدا
ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك
الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك
الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم
الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة في الاعلام
فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير
متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم
في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية
الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وما ذكره المصنف من انها لا تجري
في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لان معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي
بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص للاسد
للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار
اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاعة
مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص

بالمشبه

بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله**
فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه
بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب
انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان
ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم اورد فيه سؤالا آخر وهو
ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل اجماع على انه
يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله والا لما ... الفرق بين الاستعارة
والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل
الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي
ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم
ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون
على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين
متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى
الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران متدافعان **قوله** فهذا عين مذهبهما فيه بحث
لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الآخر **قوله**
ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد تقرر في علم
البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه
بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة كذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك
ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت
اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان
الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب
بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن
الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد
لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق
بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو

جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة ليس
بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد
فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل مي اسد وتكلم
بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة
ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما ثبت
ضمنا وبين ما ثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر
من لزوم قلب الحقايق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال
ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقايق او لم يسم على ان انقلاب الحقايق
معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا يبعد ان نطق الحال
ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقدير كلام المصنف وانا اطلعك على حقيقة الحال
بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل
المشبه به في المشبه وتجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان
المشبه مذكورا لفظا كان زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار
عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتدأ او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه
فنحو مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم
الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي
شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من
قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن
في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول
يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه
مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لان معناه الحقيقي لا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه بدليل
قولهم زيد اسد على اي بحتري صائل والطير اغربة عليه اي باكية وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص
فهذا ابني معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله مسئلة**
المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ

من انواع

وبان استحالة الحكم كما يكون بالخبر يكون بالقيد فدعوى خبر مقيد بمستحيل دعوى امر مستحيل قصدا

ولانه فرق بين قولنا زيد اسد وصار زيد اسدا ففي الاول دعوى الاتحاد فليس هناك تحلت انما التحلت في الثاني واتحاد امرين محصلين محال وصفين كانا او حقيقتين

في كون نطق الحال ممتنعا لذاته نظر

فيكون المشبه مذكورا بقوله كما في زيد اسد لان ذكر المشبه لا على وجه ينبئ عن الاستعارة لا يمنع الاستعارة

من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ
الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم
من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما
هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر
هو المجموع ولا يلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التأثير ولو سلم فيجوز ان يكون
القابل هو الحقيقة دون المجاز او ان يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه اذا اريد المطعوم اتفاقا
لا يثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت
الكل كالمقتضى واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا
لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان
للمتكلم في اداء المعنى طريقتين احدهما حقيقة والآخر مجاز يختار ايهما شاء بل في طريق المجاز
من لطايف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع
طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار
الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة
وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نسلم ان الضرورة
بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على
معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام
وان خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام
من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع
دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي غير موضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي
بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يوجد
في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيص
الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك
فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان
لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز
لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلايمه بعض الملايمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام

منع كون المجاز ضروريا على اسانيد الاول منع كون العدول الى المجاز لضرورة المتكلم بل العدول باختياره لدواع والثاني منع كون المجاز معدولا اليه بل المجاز كالحقيقة طريقان يختار ايهما يتعلق به المشبه بل المجاز ارجح واليق بان يتوهم العدول منه الى الحقيقة والثالث انه واقع في كلام من تنزه عن الضرورة ويمكن وجه رابع وهو انه يقع في كلام كل احد في مقام يتضح فيه الحقيقة

علی ما مر قوله مسئلة لا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی یکون المعنی الحقیقی من افراده
کاستعمال الدابة عرفا فیما یدب علی الارض ووضع القدم فی الدخول وانما امتناع استعماله فی المعنی الحقیقی
والمجازی بحیث یکون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقیقة او مجازا اما اذا اشترط فی المجاز قرینة مانعة
عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم یشترط فلان اللفظ موضوع للمعنی الحقیقی وحده فاستعماله
فی المعنیین استعمال فی غیر ما وضع له فعلی تقدیر صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع
فی ان یستعمل اللفظ ویراد فی اطلاق واحد معناه الحقیقی والمجازی معا بان یکون کل منهما
متعلق الحکم مثل ان یقول لا تقتل الاسد او الاسدین او الاسود ویرید السبع والرجل الشجاع
احدهما من حیث انه نفس الموضوع له والآخر من حیث انه متعلق به بنوع علاقة وان کان
اللفظ بالنظر الی هذا الاستعمال مجازا والتحقیق انه فرع استعمال المشترک فی معنییه فان اللفظ
موضوع للمعنی المجازی بالنوع فهو بالنظر الی الوضعین بمنزلة المشترک فمن جوز ذاک
جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنیین فی الکنایة علی ما صرح به فی المفتاح فلیست من هذا القبیل
لما عرفت من ان مناط الحکم انما هو المعنی الثانی لا یقال المعنی الحقیقی جزء من مجموع المعنی الحقیقی
والمجازی فیجوز ذلک فی جمیع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض علی الکل لانا نقول هو
مشروط بان یکون الکل موجودا متحققا له اسم وحدة لازما للجزء بمعنی انتقال الذهن من الجزء
الیه کالانسان المرکب من الرقبة وغیرها والمجموع المرکب من الانسان والاسد لیس کذلک بل هو
اعتباری محض وبالجملة لم یثبت فی اللغة اطلاق لفظ الارض علی مجموع السماء والارض ولفظ
الانسان علی الآدمی والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ فی المعنی الحقیقی والمجازی انما هو من
جهة اللغة اذ لم یثبت ذلک والقوم یستدلون علی امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنی الحقیقی متبوع
والمجازی تابع علی ما مر والتابع مرجوح بالنسبة الی المتبوع فلا یعتد به ولا یدخل تحت الارادة مع
وجود الراجح الثانی ان المعنی الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشیء الواحد فی حالة واحدة لا یکون
مستقرا فی محله ومتجاوزا ایاه الثالث انه یلزم ارادة الموضوع له لمکان المعنی الحقیقی وعدم
ارادته للعدول عنه الی المعنی المجازی وهو محال الرابع ان الحقیقة توجب الاستغناء عن القرینة
والمجاز یوجب الاحتیاج الیها وتنافی اللوازم یدل علی تنافی الملزومات الخامس ان اللفظ للمعنی
بمنزلة اللباس للشخص فیمتنع استعماله لمعنیین هو حقیقة لاحدهما مجاز للآخر کما یمتنع استعمال الثوب
الواحد بطریق الملک والعاریة بل کما یمتنع اکتساء شخصین ثوبا واحدا فی آن واحد یلبسه کل منهما

بتمامه

ای السؤال علی قوله لا نزاع فی جواز استعمال اللفظ فی معنی مجازی یکون المعنی
الحقیقی من افراده یعنی ان افراد المعنی الحقیقی جزء من افراد مجموع المعنی
الحقیقی والمجازی کما ان فرد الرقبة جزء من فرد الانسان فیصح فی جمیع
الصور اطلاق اللفظ والحکم علی کل من افراد الحقیقی والمجازی ولا
معنی لذلک بان یکون المعنی المجازی صادقا علی افراد الحقیقی عص

لا یتوقف ذکر الجزء وارادة الکل علی ان لا یکون اعتباریا محضا بل
یتوقف علی ان یکون له اسم فانه یجوز ان یذکر جزء العسکر ویراد
العسکر مع انه مرکب اعتباری محض عص

ما ذکره القوم اسرار لعدم وقوع الاستعمال لا ادلة علی عدم جوازه حتی
یتجه ما اورد علیه عص

ویمکن ان یقال المعنی بمنزلة المحل والشیء الواحد لا یکون فی محلین فی حالة
واحدة عص

بتمامه علی انه ملک لاحدهما عاریة للآخر والکل ضعیف اما الاول فلانه لا نزاع فی رجحان المتبوع
اذا دار اللفظ بین المعنیین وانما الکلام فیما اذا قامت القرینة علی ارادة التابع ایضا مثل
رأیت اسدین یرمی احدهما ویفترس الآخر ولا خفاء فی جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرینة
فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثانی فلانه لا معنی لاستعمال اللفظ فی المعنی الا ارادته عند اطلاق
اللفظ فما معنی تصور استقراره وحلوله فی المعنی واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غیر الموضوع له توجب
العدول عن ارادة الموضوع له لم لا یجوز ان یراد المجموع ویکون کل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع
فلان استغناء الحقیقة عن القرینة معناه ان المعنی الحقیقی یفهم بلا قرینة وهو لا ینافی نصب القرینة
علی ارادة المعنی المجازی ایضا وان ارید ان المجاز یفتقر الی قرینة مانعة عن ارادة الموضوع له فینافی
الحقیقة فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنی الحقیقی والمجازی لا کون اللفظ حقیقة ومجازا
معا والمشروط بالقرینة المانعة عن ارادة المعنی الحقیقی هو کون اللفظ مجازا لا ارادة المعنی المجازی
ای الذی یتصل بالمعنی الحقیقی بنوع علاقة فان ذلک عین النزاع فان قیل فاللفظ فی المجموع مجاز
والمجاز مشروط بالقرینة المانعة عن ارادة الموضوع له فیکون الموضوع له مرادا وغیر مراد وهذا محال قلنا
الموضوع له هو المعنی الحقیقی وحده فیجب قرینة علی انه وحده لیس بمراد وهی لا تنافی کونه داخلا تحت
المراد واما الخامس فلانه ان کان اثباتا للحکم بطریق القیاس فباطل لان الامتناع فی المقیس علیه
مبنی علی ان استعمال الثوب الواحد فی حالة واحدة بطریق الملک والعاریة محال شرعا وحصول
الجسمین فی مکان واحد یشغل کل منهما بتمامه محال عقلا فمن این یلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة
المعنی الحقیقی والمجازی معا وان کان توضیحا وتمثیلا للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدلیل علی استحالة
ارادة المعنیین فانها ممنوعة ودعوی الضرورة فیها غیر مسموعة علی انا لا نجعل اللفظ عند
ارادة المعنیین حقیقة ومجازا لیکون استعماله فیهما بمنزلة استعمال الثوب بطریق الملک والعاریة
بل نجعله مجازا قطعا لکونه مستعملا فی المجموع الذی هو غیر الموضوع له قوله فلا یتجه اورد فی المتن
من فروع الاصل المذکور ثلاثة لانه اما ان یتحقق ارادة المجاز فیمتنع ارادة الحقیقة کالملامسة فی قوله تعالی
او لامستم النساء ارید بها الوطی مجازا بالاجماع حتی حل للجنب التیمم فلا یراد المس بالید فان قیل الاجماع
مع مخالفة ابن مسعود رض فعنده المراد بها المس بالید ولا صحة لتیمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد
الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفیه بحث لان منهم من حملها علی المس بالید وجوز تیمم الجنب بدلیل آخر
لا یقال هو مخالف لاجماع الصحابة علی ان المراد بها الوطی ویحل تیمم الجنب او المس بالید ولا یحل ذلک

لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة للاجماع وانما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد
المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يتمشى مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز
وذلك اما في مفرد كالخمر اريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات ابطلاق المشابهة في مخامرة العقل وانما
يجب الحد في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس
الشامل للوطي وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه
يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث
واما في نسبة كما اذا اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة
في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثل المكتوب
زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا للعتق في الجملة
واما لفظ المولى فحقيقة للمعتق سواء اعتقه حرا الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم
من ظاهر عبارة المص وانما سمى المعتق الاول لانه اصل والفروع اعالي للاصول كاغصان الشجرة قوله وكذا
اذا اوصى يريد ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية مجاز في ابن
الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو
احد قولي ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء يستحق الابناء
خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين
وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن
فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق
عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فآمنوهم ولهم ابناء
وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده
في رواية الاستحسان فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان
لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول
جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما
هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد
والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يثبتون بالدليل الضعيف
الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان

الاولى ان ما في مفرد بحسب الوضع الافرادي واما في مفرد بحسب الوضع التركيبي وهو ان الاوفق بما ذكره المص عصم

فيه ان ارادة الوطي ايضا يحتاج الى القرينة الصارفة فلا يتيسر على ارادة المس المطلق وفي الحكم بانه خارج عن البحث لان البحث انه لا يصح ان يكون عدم ارادة المس باليد وعدم ارادة الخمر من فروع هذه المسئلة لانهما لا يوجبهما عصم

وتوجيه عبارة المص ان المراد بالمولى في قوله لان المولى حقيقة هو المولى المعهود وهو المولى المضاف عصم

وفيه بحث لان المولى وضع تركيبي هو حقيقة باعتباره في المعتق مجاز في معتق المعتق لان المولى في تركيب مولاه موضوع للمعتق مستعمل في المعهود ودلالة المعرف بالاضافة على المعهود وضعية عصم

[marginal note, partly legible:] ... ان ... الاسم ... في عرف اللغة لان العرف ... اصل ... في الاصل ... دون العكس ... الاضافة ... عصم

لفظ

لفظ الامهات يتناولها قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني
ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع
ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار
وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه
ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت
فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت ارادته
من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف
ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير
مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا
وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع
القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله في العرف صار عبارة عن لا يدخل يشعر بان
وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد به اي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى
بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها لان السكنى قد يكون
حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
في دار تكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكن فيها سواء كان غيره ساكن فيها او لا لقيام دليل
السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الحانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة رح انه لو كان غيره
ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره
بمدة نحو لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة ايام
وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق به اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه
اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي
تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر بل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر
فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع
الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم
على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء

وكيف يصح قوله فهذا من باب عموم المجاز لانه ليس المعنى الحقيقي مرادا في هذا الاطلاق اصلا بل المراد ما يصدق على ما يلزمه المعنى الحقيقي وحاصل الاشكال ان هذه الصورة ليست مما نحن فيه اي انه جمعت بين الحقيقة والمجاز وليس مما يندفع فيه ما نحن فيه اي بانه من باب عموم المجاز وما اجاب به الشارح لا يدفعه اصلا بل هو حق لا مرية فيه عصم

ولا تنافي بينه وبين ما في المحيط لان العرف مما يتفاوت فيجوز ان يكون العرف في زمانه ذلك وصار في زمان صاحب الكتاب ما ذكره عصم

في الوجه نظر لانه ... جزء من اليوم ...

كان من النهار او من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان
او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من
اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار
الا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن
بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب بها العمل فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل
على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج
او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف
الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك
يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون
الامر بيدها لان كون الامر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه
غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون في المرة
الثانية مثلها في الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون
مثله في المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك
هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم
امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر
حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد
بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان
ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار
العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال
وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم حمله في الاول
على بياض النهار وفي الثاني على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت
مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو واحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق
يوم تصوم وانت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع
ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض
النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة

يصح ان يكون التولي ليلا حراما بدلالة العبارة فانه اذا حرم التولي في اليوم الذي يخاف فيه القتل عن الكثرة فالتولي في الليل الذي لا يقصد القتل الكثير الا فيه اولى بالحرمة صحح

ويمكن ان يجاب عنه بانه ليس الموجب لكون الظرف معيارا كونه ظرفا والا لكان ظرف هو مع في ايضا معيارا بل الظرفية بهيئة مخصوصة هو كونه منصوبا بالفعل بالظرفية صحح

كما اذا

كما اذا قال انت طالق حين تصوم او حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض
مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل
وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلت ان اريد
في الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة في تقييد كون الشخص مطلقا او معتقا بالزمان لانه لا يقبل
التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر
ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فان قلت ذكر في الجامع الصغير انه لو قال امرك بيدك اليوم وغدا
دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين
وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد
لا يستتبع ما بازائه من الليل قوله لانه يراد بباطنها اي ما في الحنطة من الاجزاء يقال فلان ياكل الحنطة
اي طعامه من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق
فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد رح واما حقيقة اكل الحنطة فهو ان يقع الاكل
على نفس الحنطة بان يضعها في الفم فيمضغها قوله لله على صوم رجب وقع في عبارة فخر الاسلام رح غير منون
للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي يأتي عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه
لان القائل اما ان ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر
او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي
الاخيرين خلاف واليهما الاشارة في اول هذه المسئلة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر او من غير
تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف رح الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما نذر
ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم
عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير
الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتأخر عنه لان النذر
ايجاب للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح ايضا
كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله
لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه يمينا
فعلى تقرير المصنف رح الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين بواسطة موجبه اي اثره

الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه
فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اى حكمه قوله دلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق
المجاز ما لم يستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة
ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا تصير بذلك مجازا ففهم الجزء واللازم
قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئذ يكون مجازا وقد يكون من حيث انه جزء المراد او
لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من الاسد
المستعمل فى السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع قوله وفيه نظر
لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ
حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف عن
فى تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا فاذا اريد المعنى
الحقيقى للصيغة ولازمه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا او لا قوله
ويمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال يعنى اصل الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين
فقط واما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت
لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكأنه لم يرد الا المعنى المجازى
قلت فلا يمتنع الجمع فى شىء من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثير لها
واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع فى خاطر المصنف رحمه على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف
مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت اليمين من ان تكون مرادة فصارت
كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثانى ان تحريم ترك المنذور ثبت بموجب النذر ولا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى
القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد او لم يقصد ومن بديع الكلام فى هذا المقام ما ذكره شمس الائمة السرخسى
ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما فى قول ابن عباس رض دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة
على نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق فى معنى النذر عادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل
لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فى كلمة واحدة بل فى كلمتين
قوله مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقى سواء جعلت داخلة فى مفهوم المجاز

كما هو

لا يخفى ان المصنف رح اطلق المجازى فى هذا المقام تشهد به قوله فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا اذ لا معنى لكون الدلالة مجازا فالمراد لا يكون دلالة مجازية بان يكون دلالة معارضة لكون المعنى المجازى مرادا وكذا المراد بقوله الاسد باعتبار دلالته على الشجاعة لا يكون مجازا لا يكون فى حكم المجاز فى كون معناه المجازى مرادا فلا يتجه نظر

فيه ان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ اذا لم يكن للمجاز داع سوى ارادة معناه المجازى والا فاذا تم القرينة على المعنى المجازى يصير المعنى الحقيقى كالحقيقة المهجورة

فيه انه اذا لم يثبت اليمين من غير نية وتوقف كونه يمينا على النية فلا يكون اللفظ يمينا ما لم يقصد فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فيحتمل ان يراد بوقوع الاشكال فى الخاطر انه تردد فى جعله اشكالا لا دفع له

الجواب عن الاشكال الوارد على جواب القوم [illegible] فافهم

كما هو رأى علماء البيان او شرط الصحة واعتباره كما هو رأى ائمة الاصول قوله او عادة يشمل
العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة فى الافعال والعرف فى الاقوال قوله نحو
يمين الفور هو فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لا ريث
فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره اى من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تع واستفزز
اى استنزل او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة
حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهو كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز
عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضى تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه
بسلامة الآلات والاسباب قوله كقوله تع فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة فى التخيير والاذن
لكل احد ان يختار اى الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان
بما خير فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز فى التوبيخ
والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء واما الثانى فبدلالة
العقل وقوله انا اعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التى هى لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما
للقرينة التى هى خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة
عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثانى اما ان تكون
لفظا اولا واللفظ اما ان يكون خارجا عن الكلام الذى وقع فيه المجاز اولا وغير الخارج قسمان
الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة
من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد
الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذى يسميه فخر الاسلام حقيقة
قاصرة وذهب المصنف رحمه فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع
عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما
لدلالة العادة ايضا لان المراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال والثانى ما لا يكون ذلك باعتبار
اولوية بعض الافراد وذكر له ثمانية امثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة فى الاولين عقلا وفى الثالث
والرابع والخامس حسا ومع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد
لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكر
بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيدان الحصر

والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او
غسل اعضاءه للتبرد ولم يكن ناويا ونفس الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل
العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه والحكم نوعان
نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق
بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل
ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا ومبنى الثاني
على وجود الاركان والشرايط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق
العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي
فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له
بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي رحمه الله على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي
عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال
لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله ابو حنيفة رحمه الله على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون
الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا
يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية
اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث
على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء
في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما اولا فلانا
لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل
لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من
عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا للمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما
لم يثبت من الشافعي رحمه الله على ما سبق ولو سلم فلان يقول في الحديث من قبيل الحذف لا المجاز اي
حكم الاعمال بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها
بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى
النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن
ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء او دفع وجوب القضاء او كان الغرض

هو الامتثال او موافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم
مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان وضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع
لاثر الشيء ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس
وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب
المصنف رحمه الله عن ذلك بانا لا نعني بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قايم مقام حكم الاعمال بان يكون
لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاح المتاخرين ولم يكن
في عهد النبي عليه السلام بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة
هي الثواب والاثم والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها
موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد
انواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد
نوع واحد ولا شك ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه
ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن
الحاكم انه مجاز عن المعنى الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر اولم يوضع قط اولم يكن
لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل شيئا من هذه الشجرة
فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت
مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البير فان كانت
ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو تناول
الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء اذا دخل فيه اكارعه بالخوض ليشرب واصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد
تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاض او لم يخض **قوله** وكالاسماء
المنقولة فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل
او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة
الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق
او الكل في الجزء بناء على عموم الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما يصح
شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعي محقا فتكون مهجورا
شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب

حوقوله والاثم على نفس الاثم لجعله مصدرا اثم والاسم
نفوله الثواب حمل على العقوبة في القاموس الاثم كالاثام على
وزن سحاب وبكسر العقوبة
منه

يقال لو لزم عدم الاعتداد بالانكار محقا كان او غير محق لزم عدم الاعتداد
بالجواب مطلقا لشموله الانكار غير محق ويدفع بان الاعتداد
بمطلق الجواب لانه لو لم يعتد به لا يسد باب الدعوى ولا كذلك
الجواب بالانكار
منه

من البين لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلاً لانا نقول انما صح من جهة دخوله في عموم
المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة
العدول الى اقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة
وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب
والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب **قوله**
واما اذا كانت عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل
يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة
فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند
البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا
لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة
وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون
الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة
اولا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة
اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت
الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا
في معناه الحقيقي اولى **قوله** او معروفة النسب قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها اظهر والا
ففي الاصغر المجهولة النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار
والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب
البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء
لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه
وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني
التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل
الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته
فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس
في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فالاسد لازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة السبع

فكيف

فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلت الشجاعة فيهما معنى واحد فيصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام
عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده
المصنف رحمه الله من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر
اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبه منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم
لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك
العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابتناه اي بيناه يعني ان الحقيقة
في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي
من غيره وهو باطل لان النسب اشتهر من الغير ولا تاثير للاقرار في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة
الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام
ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير
صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا
معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق
المقر فقط ما اورده المصنف رحمه الله من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو
منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت
التحريم ايضا للمنافاة فتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف
ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما آخر مغايرا
لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله ايضا مشعر بذلك اي
تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه في حق المقر وحده متعذر
ايضا كما تعذر مطلقا **قوله** والفرق يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من
حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد في الشجاع وقد يكون من حيث انه
لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه
مدلول التزامي فقيل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا وان اريد
به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا اشير الى ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى
او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك
وانما تحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك

وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك
لتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعي او لم يثبت بخلاف فهمهما
على انهما تمام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم
في اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة
قوله اعلم ان المجاز اورد البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا **قوله** ربما يكون لفظ الحقيقة
لفظا ركيكا قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة
في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة في اللفظ الركيك
الحقيقي كالخنفقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله**
واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك
فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر **قوله**
او مطابقة تمام المراد هذا او تلطف الكلام ايضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظ
لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة
في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة الكلام تمام المراد منه
وفسروه بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة
عليه وضوحا وخفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة
عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية
لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات
كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي
للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح
دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة
او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع
من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه
والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه
اوضح واشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه

محسوسا

محسوسا والمستعار له معقولا **قوله فصل** قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات
المشتقة يسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر
في نطقت الحال او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة
ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من
المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون
الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا
فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف
نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية
والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا
لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى
هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط
وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة
للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها
في اللام فصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه
الهيكل المخصوص وهذا اوضح الا ان المصنف رحمه اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا
للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة
او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون
سبعا او انسانا فيقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب
كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول
للعلة وهذا معنى قوله جعل كأن الولادة علة للموت اي جعل الموت كأن الولادة علة له ويكون
استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض
ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى
لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه واجاب بان هذا مبني على ان اللام دخل على العلة

الغاية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة
لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتأخرة
عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على ايجاد السرير
لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا
في الوجود للفعل المعلل فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله
وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا
فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبه اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره
المصنف تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما
تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب او لا كما في قعدت عن الحرب
للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته
وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة
من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شيء وانما يقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب
المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية
لانا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون
اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وبهنا نذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث في معاني بعض الحروف
والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر من مسائل الفقه
عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال
والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة والظاهر
ان المصنف اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من
الحروف وتسميتها حروف المعاني بناء على وضعها لمعان تمييزا لها عن حروف المباني التي تبنى الكلمة عليها
وتركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن
حروف المباني **قوله** الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد
وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة
اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا على الترتيب اي تأخر
ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي رحمه الله ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على ذلك بوجوه

الاول

الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص سيبويه في مواضع من كتابه الثاني
استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معه ولا عن الاصل
وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك
وقعودك وجاءني زيد وعمرو قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين
المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءني رجلان على مقارنة او
ترتيب اجماعا فكذا جاءني رجل وامرأة الا ان في قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع
ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك
وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة
التي قبله اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام
كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال
لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل
ان يكون لسلب التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو لما بينا
من انها لا توجب الترتيب وان يكون لتعليل السلب اي لما ثبت ان الواو لمطلق العطف
من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا
وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة
متقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم
غسل الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا
كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال
لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وحينئذ يلزم ان يعقب
القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يقدر في الكلام
متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف
المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء
اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب
في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو

فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلوة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء
لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل
السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى
وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة الآية
على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** واما في السعي
استدل على كون الواو للترتيب بقوله تع ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله عنهم
بايهما نبدأ فقال عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله به فهم النبي عليه السلام الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نم
ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عم
بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب
اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت من اين ثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله
عليه السلام اسعوا فان الله تع كتب عليكم السعي وقد يقال انه فهم من قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما معنى
فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان
عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند ابي حنيفة رح والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني
على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا يصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم
وعندهما للمقارنة فيقع الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك
بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه
مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا واما النقض فلانها لو كانت للترتيب
عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث
في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف
المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار
فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة
مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان
تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل

وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تتنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا ذكر الشرط
فان الكل متعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل متعلق بالشرط
دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق
حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط
والتفريق انما هو في ازمنة التعليق لا في ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة
اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة
حتى لو قال هذه طالق ثلثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه
طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره
بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق
ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل له عرضية ان يصير
طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق ازمنة
الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه
على ما اشير اليه في الاسرار **قوله** وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو
للمقارنة عندهما استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح فرقا بين تأخير
الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما
اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو
بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله** لا حاجة الى التقييد به اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا وانما
قيده به فخر الاسلام لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح
اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح فيه خلاف ابي يوسف
وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه
جاز اتفاقا ويتوقف **قوله** وبعض تلك المسائل يختلف ذكر في الجامع الكبير انه لو زوج رجل
امتيه من رجل برضاهما في عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل

نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح
احديهما جاز لانهما حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة
ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصولا بان
اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز
نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل الثانية باعتاق الاولى قبل
الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين
واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان
على حالهما فايهما اجاز جاز لانهما لو انشا العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقف لانه لا تضايق
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
يصير اذن نكاح الثانية وانه بسبيل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان
حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطلا اى نكاح هذه ونكاح
هذه **قوله** فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة
متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان
على المقارنة قلت نعم الا ان في الانشاءات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا
قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث
اخر لم يتحقق الحكم الاتى بنصيب ذلك الابن ويجب السعاية ولو كان له مال اخر يخرج الاعبد من الثلث
يعتق الكل كما لو لم يكن في مرض الموت وقيد بتساوى قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر
مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم تبق الثانية محلا للتوقف اى لم تبق محلا لتوقف
النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية
ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد
لصيرورتها حرة **قوله** ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق
لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من
براءة الى شغل لانه بدون اخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين
لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا
لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا مع سكوت **قوله** وقد دخل

ولهذا الاعتبار لا يستثنى ربع النصف

قوله ايضا حتى قالوا القران في النظم يوجب القران في الحكم لا يقال فيلزم ان يجب الزكوة على الصبي كما يجب الصلوة عليه والصلوة على الحائض كما يجب الزكوة عليها لانا نقول الوجوب على الكل بشرط الطهارة اللازمة للصلوة والمال اللازم للزكوة

قوله ايضا ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله آتوا الزكوة فيه ان ما هو موجب عدم كونه مخاطبا باقيموا الصلوة هو بعينه موجب عدم كونه مخاطبا بالزكوة ويمكن ان يقال عدم وجوبهما عليه لان خطاب الشرع مخصوص بالمكلفين ويمكن ان يقال وجوب اتحاد فاعل الاقامة والايتاء الى من قبيل انه لا يصح الخطاب لمخاطبين في نظم واحد بدون التصريح بالنداء

بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر لمبتدأ او جزاء لشرط او نحو ذلك
فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونها اذ بدون
الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية
او بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها **قوله** وانما يجب اى اذا افتقر الاخر
الى الاول في الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق
من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدأ في الثاني **قوله** لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه
الا عند الضرورة **قوله** وبتقدير مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف
يعرف بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء
المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات
دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اى الزكوة عبادة محضة
لكونها احد اركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله
ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود
في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه
فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادات عليه واحترز بالعبادة المحضة
عن صدقة الفطر والعشر والخراج لان فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم
العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء نظرا له ولا عجز عن اداء المالي لانها تتأدى بالنائب والجواب
انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فدليل
المشاركة في الجزاء اى فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم
قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان اللسان يتألم
برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة ما لحق المقذوف
من العار بتهمة الزنا ثم انه حد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه
ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم واوقع
في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك هم الفاسقون لكونها
جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة

الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الخ وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع
عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جايز فى خطاب الجماعة
كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدا بل منصوب
بفعل محذوف على ما هو المختار اى اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية فى طبع
الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون
مبتدا فلا بد فى الانشائية الواقعة موقع الخبر من تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو راى الاكثر
وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله تع واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرة هذا تاتى من ان قوله
الا الذين استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل يقبل شهادته بعد التوبة
ام لا **قوله** وقد تدخل على المعلول هى بالحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتاهب
فان قلت لا شك فى ان العلية والمعلولية فى وجود السقى والارواء لا فى مفهوميهما والعلة يجب
ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى الوجود فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود قلت
تسامح فى ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء
على كفه او صبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح ان يقال سقاه فما ارواه
واما نحو قوله تعالى فنادى نوح ربه فقال رب وبا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف
الى انه فى معنى الارادة اى اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر
ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتاخر فى الرتبة
قوله ولن يجزى ولد والده يعنى ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا
لحيوته الحكمية لان الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التاخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء
يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشرى لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون
حكما للشرى الا انه يصح اضافة العتق الى الشرى لكونه موجبا لموجب العتق **قوله** فهو حر مع الفاء
يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف
هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن
مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اى اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء
على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها
ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف المص لتحقيق التعقيب بان

مابعد

69

ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية
وذلك لان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت
عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التى دخلت
عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث
والامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تع فى مثل
اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار
بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون
ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها
تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** اد الى الفا فانت حر
يعتق فى الحال بخلاف اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا
لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اى يكون حصول مضمون
العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون
العامل للقطع بانه لا دلالة لقولك اتنى وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم
بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل
فاجاب بانه من باب القلب اى كن حرا وانت مؤد الى الفا او هى حال مقدرة اى اد الى الفا
مقدرا الحرية فى حالة الاداء او الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اى اد الى الفا تصر حرا او الحال
وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية بتاخر عن الاداء **قوله** يقع الاول اى فى الحال لانه وان
وجد فى آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله
على آخره واذا اعتبر التراخى فى التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال ان
دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت
فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل ثم فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول
اعنى المبتدا فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدا فحينئذ لا يثبت به شئ قلت
ثم يتضمن معنى الجمع والتراخى واذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو وثم الاتصال
صورة كاف فى صحة العطف واثبات المشاركة فى المبتدا بخلاف التعلق بالشرط فانه يتوقف
على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق لا يتعلق الثانى

والثالث قوله وانما جعل ابو حنيفة رضي الله عنه التعليل المذكور لخص الاثنا و ما ذكره غيره من انها
لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ
فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء قوله كان التكلم منه اخبا تقدير اجواب عن دليلهما ان التكلم منفصل
حقيقة فكيف يجعل متصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض عما قبله اي جعله
في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني
زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان
الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات
الثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط وبالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير
رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله اي ولكونها للاعراض يلزمه ثلثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول
والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف
اول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل
التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال اولا له على
الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر وذلك بحكم
العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال
مثل له على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف
على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون
الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث
واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح
بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فيقع الثلث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه
بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول
وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لانه لم ينقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا

على ان

على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط
ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني
معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق
قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل
ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي
المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك ومغايرة
ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة
واذا عطفت بها جملة وهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها
مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول ام الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف
الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة
بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب
ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك
التوهم فنفي بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف بل الا اخبار
واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات
وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد
بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله
لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق
في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره
وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار
قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له على الف درهم وديعة والمقر عدل عن ذلك
لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكر وامن المجاز بل
الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير
قوله لكن لعمرو بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات
لعمرو معا لا مترا خيا لان النفي حينئذ يصير رد الاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله

وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال
بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم تكن له قط وهذا
معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد
وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه
تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى
اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون
اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف
اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق
الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي ههنا تاكيد للاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم
نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد متاخر عن المؤكد وان المغير فصح
اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي
لانه لو صدقه فيه ايضا ترد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة
والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له
وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم
من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد
لان اثبات الملك لعمرو ولازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق
ولازم الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما لامرين احدهما ابطال الاقرار
لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم
حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها **قوله** ثم ان اتسق
اي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد
قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس
بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه او يكون
فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في
قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف
ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفى اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او

بمائتين

بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر
لا في اصل النكاح **قوله** او لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
يفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان
المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك
وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم
فيه بان يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلمه بعينه وقد يكون للتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون
لمجرد ابهام واظهار نصفه مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم
لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان او للشك والتحقيق
انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام
على تقدير تمامه انما يدل على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد افهامه بان
يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك
او التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب
المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه
الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن
الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر وثبت
الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد
لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم
الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا
اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان تجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا
لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء
لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل في مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في غيرها او جبه والعتق انما
يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله** ايهما تصرف صح حتى لو باعه احد الوكيلين
صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** دقال ذكر الاجزية مقابلة
لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها
فيبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت

اي لو ذكر ايجاب الاصول عنه

لان دعوى هبة لزيد او بيعه منه دعوى انه كان ملكا له فيكون تكذيبا له في قوله ما كان لي قط

الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة
على انه روى عن ابن عباس رض ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس
يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبريل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال
صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما
هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم ياخذ المال
ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم
الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة تجرى عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت
قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام
قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا او لو سلم فمن دخل دار الاسلام ليسلم فهو
بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل واخذ المال صلب حمله ابو حنيفة رح على اختصاص الصلب
بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل ثبت
فيه للامام الخيار بين اربعة امور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان
هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد
سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام في العرنيين بقطع ايديهم
وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن عباس رض ففي بعض
الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به
وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث **قوله** ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف
اي بالحديث الظاهر على طريقة جرد وقطعه
ومحمد رحمهما الله فيمن قال هذا حر او هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان
وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي
يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث
لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق
بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط
انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة رح لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز
وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك
في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قاله في عبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده

لان عبد الغير ايضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك **قوله** ولو قال لعبيده
الثلاثة هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو وللثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في
الاولين يعني يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما
سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا الاخير المذكور
بالتعيين وقيل انه لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث
عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم
هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المصنف
هذا المحتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين تفردت بهما والاول ماخوذ من كلام الامام السرخسي حيث
قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه
لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر
آخر مخالف له لفظا وهذا بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا ولا اكلم
هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك
هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف جعله المصنف
سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا وهو مقتضى
كلام الامام السرخسي رح ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين
كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا
وهذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا
وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية
لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا
حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بمحل تغاير حرية الآخر كما مر في جاء
زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لا نم
ان قوله وهذا ليس مغيرا لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير
ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك
الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا
واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين **قوله** واذا استعمل او

في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه والمعطوف لان او لاحد الامرين من
غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا
معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فتعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت
لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد
وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية
وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كما ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين
وان مثل اضرب زيدا او عمروا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على
الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا تعم في النفي قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين
قال ابن يعيش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد تقول جاءني احدهما او احدهم والمراد غير معين وقد
يشكل بمسئلة الجامع وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا
ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى
خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلائل العموم فلذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او
فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او بواحد منكر غير مضاف كما ذكره
المصنف مع ان انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله فان قال اشارة الى الرد على من
زعم ان او في الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو
والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع الاخيرين
لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف
على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان
المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل
اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت
قرينة حالية او مقالية على انه لايقاع احد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى
يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي
آمنت قبلها ولم تكسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا تنفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه
لا ينفع الايمان حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي

كسب

كسب الخير في الايمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح
واذا استعملت الواو في النفي فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان
تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا
واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المذكرة للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابط انه ان قامت
القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وعلى ما ذكره المصنف من انه لا يكون
للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا او هذا
فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى قوله وقد يكون للاباحة
لا خفاء في ان مثل قولك افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع بينهما
ويسمى اباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة
الامر وقد يضافان الى كلمة او والتحقيق ان او لاحد الامرين وجواز الجمع او امتناعه انما هو بحسب
محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع
والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن
هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين
اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا او عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث
قلت ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة
اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به امر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما
اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون في واحد
منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم تجز كما اذا قال بع هذا العبد او ذاك
وطلق هذه الزوجة او تلك قوله وقد يستعار اي يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع
منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه
بالفعل الواقع بعد او نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا
الى غاية هي وقت اعطاء الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعار الحتى والمناسبة
ان او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية
قاطع للفعل وهذا معنى قوله لان احدهما اي احد المذكورين من المعطوف باو والمعطوف عليه
يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى

لان الفعل الاول ممتد الى وقوع الثاني او الا لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت
وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او
يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم واستصالهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب
صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما
ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك بالنصب
كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله فعل مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى
دخول الثانية حتى لو دخلها اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في يمينه لانتهاء المحلوف عليه
كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان
الاول منفي ليس بمستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال او ادخل
تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه
احد الامرين عدم دخول الاول او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا
ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم
لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا او هذا
يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة
مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما
كان جناح اي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب
اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى تفرضوا اي اذا لم يوجد
المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية اي الدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما
عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها
في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او محذوف بقرينة
الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه
افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي
الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف
اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تعين

كانه رد لما قيل ان قصد النفي بالاول دون الثاني منع عن العطف عليه
لانه ان عطف على المنفي صار منفيا وان عطف على النفي والمنفي
التبس بالمنفي وحينئذ لا يرد عليه ما ذكره نعم يكون هناك جهة
اخرى لترك العطف وهو انه لو عطف المثبت على مجموع النفي
والمنفي لم يفد وجوب تقديم دخول الثاني على الاول
منه

ترجيح جعل تفرضوا مجزوما عطفا منصوبا بالاستغناء عن تقدير ان
والاستعارة او بمعنى حتى او الا
منه

العاطفة الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة
لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم
يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة
والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله**
فان ذكر الخبر جوابه محذوف اي فبها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا
معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه **قوله** وان دخل الافعال حتى الداخلة
على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون لمجرد السببية والمجازاة وقد يكون للعطف المحض
اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون
ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه
عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له
كقوله تعالى حتى تستانسوا اي تستاذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان
يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب
باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والاخر الانتهاء اليه
فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة
لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه
ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له
بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا يظهر فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي
هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة
حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والاخر اعني المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اي وان لم يصلح الصدر
سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه
ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه
بل يحصل بمجرد الفعل ليتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف
يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو
اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر

ان لم اتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان
اليه بل هو ادعى الى الاتيان فالمراد بصلوحه لانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر
عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعنى
الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان
المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه قد يعتبر فى النفى كما فى
قوله حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على
الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن
ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية
فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا تكون
المكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كى وهى تفيد
سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل اسلمت كى ادخل الجنة
وحتى ادخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض افعال الشخص سببا للبعض
ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب
وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله واليه ذهب المصنف رحمه الله انها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية
فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يات او اتى ولم يتغد
او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشرحها ان الحكم كذلك ان نوى
الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى او بدونه حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر
وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا فى جميع العمر ان اطلق الكلام
وفى الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام رحمه الله اذا اتاه
فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى
بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك
غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ
من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال
ان المسئلة موضوعة فى الموقت اى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم

سقط

سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد
بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل
وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترعوه يعنى لا يوجد حتى
فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء
استعاروها لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية
فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن رحمه الله ممن يؤخذ
عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح فى انها استعيرت لمعنى الفاء وتناوله صاحب الكشف
بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر فى الزيادات وانما لم تجعل استعارة
لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابى رحمه الله لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة
الاخذ بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء اعنى التعقيب من غير تراخ انسب بعين
هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعليق الشىء بالشىء وايصاله به
مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اى طلب المعونة بشىء على شىء
مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت
الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها تستعان على المقاصد كالاثمان فى
البيوع فان المقصود الاصلى من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك فى المبيع والثمن وسيلة اليه
لانه فى الغالب من النقود التى لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات
وفرع فخر الاسلام دخولها فى الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود فى الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الآلة فدخل الباء على الاثمان التى تكون هى بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا
العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت فى الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد
يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال فى المجلس
ونحو ذلك ولا يجرى الاستبدال فى الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف
فى الكر قبل القبض بالاستبدال كما فى سائر الاثمان قوله لا تخرج الا باذنى معناه الا خروجا ملصقا
باذنى وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه وصفته فيكون
المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذنى والنكرة فى سياق النفى تعم فاذا اخرج منها بعض ما بقى
ما عداه على حكم النفى فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف فى حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لا يجى

مر ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز نية تخصيصه الا ترى ان قولك لا اتيك الا يوم الجمعة
او لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولك لا آتيك بدون الاستثناء
لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو
نكرة في موضع النفي فتعم ليس كما ينبغي قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر
لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا
كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر قوله فلا يحنث بالشك لقائل ان يقول هناك وجه ثالث
يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني
وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض
واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا ان وجابا ذي كلام مستقيم بخلاف قولنا الا ان وجاان آذن
لك فانه مختل لا يعرف له استعمال واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي
قوله قالوا ان دخلت في آلة المسح المسح هو التمسح بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر
في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة
فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل
فيصير الفعل مقصودا والاثبات صفة الالصاق فيه والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل المقصود
اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا
لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل
للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رحمه اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ
لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه
مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية
وهو الربع واجاب الشافعي رحمه بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات
الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه
واليد في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة
للذراعين ولان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس
وغسل الرجلين تخفيفا قوله وتستعمل للشرط يعني قد استعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا

لما قبلها

لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة
ما بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط
قوله في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح قوله وكذا
في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام
الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فتحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت
للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم
على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان
ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم
احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط
على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط
فلا يتحقق المعاقبة واما اذا قالت طلقني ثلثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف
لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف
فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة
لكان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتني فلك الف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها
حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها
ببعض الطلاق شيء قوله واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان
اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى اصل وضعها للتبعيض
دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية
في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية
هي النهاية وليس لها ابتداء او انتهاء قوله بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال قوله انت
طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن
الالغاء وعند زفر رحمه يقع في الحال لان التأجيل او التوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال
ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله
حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول
او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل في

المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ لم يتم غاية وفصل المصنف رحمه
بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او لمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم
فهي لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة او لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة
بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها
المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة
يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند المص رحمه وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر
الكلام او لا فان تناولها تناول اليد المرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل
لاسقاط ما وراءها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل
لان ذكرها للمد للحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهي بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام
ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه
في غيره قوله وان لم يكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدؤها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي
شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول قوله فهي لمد الحكم اعتراض
لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة او غير
داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناولها هو قوله فيدخل تحت
المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء
ينفعه **قوله** وللنحويين دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة
وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا يدخل في مثل
قرات الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قراته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثاني
ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول
واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ما ذكره يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل
على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار ولا انه لا يدخل **قوله**
هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى
ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم
الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط او لان غسل اليد
لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام الماء على مرفقيه

فصار

فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكر والهذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام
اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط
ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين
الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق
بالفعل المذكور وللقاضي الامام ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر
بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة والفعل مع الغاية كلام واحد
لا يجاب اليها لا لايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص
واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع
وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف رحمه فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد
جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودا عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء مما فوقه
وانما جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا حتى
التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة
الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل عشرون مع انها ليست
جزءا من التسعة التي بينها وبين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين
مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين
بمنزلة له علي اثنان وثلثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام
مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما
ويدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل ولانا على ان
واجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب
ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه ايقاع للثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع
طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة
ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفي الاولية والثانوية
لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال
ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يخفى الآخر

عند ابي حنيفة رح لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان
الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود
للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه
وعند زفر رح لا يدخل شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك
في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رح **قوله** لما ذكرنا
في المرافق متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى الابد
فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم
وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن
وعدل عنه ههنا الى لا اطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذ هما يتنازع في كون التأجيل
مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى ما ينطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا
لما وقع في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام وفي الآجال وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب في الآجال
في الايمان اذ لا اختلاف رواية في آجال البيوع والديون بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق
كما في الاجارة وانما رواية الحسن عنه في آجال اليمين قال الامام السرخسي رح وفي الآجال الاجارات لا تدخل
الغاية لان المطلق لا يقتضي التأبيد وفي تأخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا
في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام
في موضع الغاية شكا **قوله** في للظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا تحقيقا
مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة او تشبيها مثل زيد
في نعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به
حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل بخلاف
صمت في هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف
قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد
يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا
ما روى ابراهيم عن محمد رح انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد
ويكون الامر بيدها في رمضان او الغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق
لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا

الآن

الآن يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا
بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع
او على استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة
ان مقارنة الشيء بالشيء تقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول مقارنا قيل وفي قوله
بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت
طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط
فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله تع ولا يقع الطلاق
لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح
انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته
اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تعالى والاظهر انه لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد
انه ثابت في علم الله تع بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي
ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة
فان قيل قد تستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تع اجيب بانه على حذف
المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر
اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فنقول هو في آثار القدرة بمنزلة قولنا
هو في المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف رح وعند محمد رح هو ابطال للكلام
بمنزلة الاستثناء واعدام للحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون
يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول
بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح
الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا
علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله
يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية
فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود

المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق بالمستحيل مع
وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين
فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة
اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة
اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله
وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت
طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله لان
وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان
لم يشأ في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو الى الموت
حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه
المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل
كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم
مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما
الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى
في مسئلة ان لم يشاء الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال
وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد
فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى بقي التعليق بالثلث مقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشية
الى ما انصرف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني
ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي
كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك
واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف
ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية
والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة
السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا
قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت طالق في الزمان السابق يجعل

ايقاعا

ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال
دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لان في المدخول
بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعد درهم
او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف للوديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون
دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان
اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف
عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها
كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي
الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيلها منزلة المشكوك لنكتة **قوله** فيقع في آخر الحيوة اي حيوة
الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل فلا ميراث
وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن التكلم بالطلاق
ومن شرط القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط
لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال
جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق
بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما تحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق
العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك **قوله** واذا عند
الكوفيين تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله
فيما هو قطعي الوجود كقول الشاعر ٭ واذا تكون كريهة ادعى لها ٭ واذا يحاس الحيس يدعى جندب ٭
والحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول
مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود
كقوله ٭ واستغن ما اغناك ربك بالغنى ٭ واذا تصبك خصاصة فتجمل ٭ اي ان تصبك فقر ومسكنة
فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل اي اكل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر
قد كنت قدما مثريا متمولا ٭ متجملا متعففا متدينا ٭ فالآن صرت وقد عدمت تمولي ٭ متجملا
متعففا متدينا ٭ اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفافة

اى البقية مافى الضرع من اللبن وذا دين وفى كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا حقيقة لليقين باسم وانما هو حرف
بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعى وجوابه ظاهر عند علماء المعانى فان اذا كثيرا ما يستعمل فى المشكوك
تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهى ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب
حتى ان اصابة المكروه كانه امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيامن مفاجاة المكروه
وعند البصريين اذا حقيقة فى الظرف تضاف الى جملة فعلية فى معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل
لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اى وقت غشيانه على انه بدل
من الليل اذ المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون
كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير
سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اى اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجى بخروجك
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذى يحمر فيه البسر ففيه تعيين
وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه فى معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا
الى غير ذلك من الزمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا فى ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها
بما بين جملتى ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها فى الشرط من غير جزم الفعل فشائع
مستفيض لا يقال ففى استعمالها فى الشرط من غير سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا
نقول هى لم تستعمل الا فى معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون
جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدا المتضمن معنى الشرط مثل الذى ياتينى او كل رجل ياتينى فله درهم
ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار
الثانى ولا ثانى ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل فى غير الوقت اصلا
واما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت فى مجموع الوقت والشرط
استعمال الجزء فى الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض
قوله ودخوله اى دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق فى الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها
عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اى يقطع بتحققه فى الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت
فهى تقلب الماضى الى المستقبل لانها حقيقة فى الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه
قد يستعمل فى الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع

واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل فى الشرط خاصة
مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك فى اذا فى قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا
اليه والا فلا نزاع فى ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تاته تعشو
الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه
فى بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام
ذلك فيه قوله فعندهما اذا مثل متى فى انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان
فى التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة رح الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك
فانت طالق وبين قوله طلقى نفسك اذا شئت حيث جعل اذا فى الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى
لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفى الثانى للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشية فى المجلس وحاصل
الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفى التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك
فان قيل طلقى نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراءه ايضا بخلاف ما اذا
زيد عليه ان شئت ففى اذا شئت وقع الشك فى تعليقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه
ان التقييد بالمجلس فى طلقى نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى
شئت صار راجعا الى اصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك فى انقطاع تعلقه
بالمشية بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشية فى جميع الازمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من
سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها
للحال والاحوال شروط الا انها تدل على احوال البيت فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة
فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها ما نحو كيف ما تصنع اصنع فالمقصود انها من الكلمات التى يجب
عنها فى هذا المقام غير ان يكون من اسماء الظروف او كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اى السؤال
عن الحال خاصة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الامر
مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صار
مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية
لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام
على معنى انت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت
اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف تصنع اى انظر الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين

يكون كيف منصوصا بتزع الى فض **قوله** واما العتق فلا كيفية له وللقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا
على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا او مقيدا باي زمان وكل هذه كيفيات وقد قال في المبسوط
في مسئلة انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رح ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشاء
في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند ابي حنيفة رح **قوله** وتطلق في انت طالق
كيف شئت اي تقع واحدة قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت ولا مشية بعد وان كانت مدخولة
فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففي
المعتق وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان
تجعلها باينة او ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير باينا بمضي العدة وقد يكون
واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة جاز التفويض الى
مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس لكلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف
يفيد تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في
قوله تع كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق
كلامهما على ما ذكره القوم ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح
وغيرها فحاله ووصفه سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه فافتقرت
معرفة ثبوته الى معرفة اثره ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر
الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف رح من ابتناء ذلك على امتناع
قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا حاجة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانيا فلان الاصل
فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة
واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها
سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا
فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية ما لا بخصوصها والمتعلق بمشيتها انما هو خصوص
الكيفية **قوله فصل** قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني
ان الحكم الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه
انت طالق او حرة يقع الطلاق او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة

لاقضاء

لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد
والتردد فيه **قوله** والاستتار هاهنا اي في خفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع
بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت
فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض
وهو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر
الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست انا
بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف
غير مذكور كما تقول في عرض من يوذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك
الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** قالوا وكنايات الطلاق مثل انت باين بتة بتلة انت حرام يطلق عليها
لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها
غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل
به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل الباين معلوم المراد الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا
مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة
فيه واستعيرت لها لفظ الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة
عن وصلة النكاح ويقع الطلاق الباين بموجب الكلام نفسه غير ان يجعل انت باين كناية عن انت
طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ للقائل ان يقول ان اريد ان
مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في
جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل
اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يعتبروا الكناية
الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال
منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار
المراد فلهذا قال المصنف رح انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف
وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه
الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه
من طول القامة فيراد بالباين معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي

هو الطلاق فيطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان
المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات
على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتاتى ذلك
لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل عنه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى
يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق
رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون بغير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا
ما هو بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال
او نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا
ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة
او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست
بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شيء آخر فان المراد بها البينونة
والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستتار **قوله** الا في اعتدي اي تطلق بصفة البينونة
في الكنايات الا في اعتدي واستبري رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان الثلثة
كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها
لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ باين وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي
يحتمل عد الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعد
من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق
تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم
المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي
بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد
الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن
كوني طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقتك
اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه
لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو

كناية

كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مختصا بالسبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اتصال
على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق
المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر
بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع
والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار
اي طلقتك ففي المدخولة يثبت الطلاق وتجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة
قوله وكذا اي مثل اعتدي استبري لانه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم
من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد وان يكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت
الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا **قوله** وكذا انت واحدة مرفوعة او منصوبة
او موقوفة تحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي
غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة انت طالق
طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان قوله انت
واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار
المراد **قوله النظم الثالث** للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار
الظهور ينقسم الى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم فظاهر كلامه يشعر بان المعتبر في الظاهر
ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل
او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء
من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو
الزانية والزاني الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الاقسام الاربعة اقساما متمايزة
بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام
متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص
والتاويل اي احدهما والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المصنف
ما يدل على هذا **قوله** ثم ان زاد الوضوح اي بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح
فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور **قوله** بان سيق

الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء
وسوقه لشيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت
الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكليف سيرا فوق سيرها المعتاد **قوله** حتى سد
باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى
الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم
التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص
لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد
اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد
نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة القراءة
على الجنب والحايض يسمى محكما من احكمت الشيء اي اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمت فلانا
منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام في المحكم
زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام عدم احتمال
النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم
يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة
الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه
مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال
التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او يفيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا
في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا لانه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة
القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع اي انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد
ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب لانه
مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا
لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى لانه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك الثاني ان الامر

اذا ورد

اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء
وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك
القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء بكونه غير
واجب احترازا عن مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** النظيران الاولان اورد لكل من
المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم
هو قوله تعالى والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال
النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس قوله تعالى
والله بكل شيء عليم مما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى
في نفسه مما لا يحتمل التبديل او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ آخر
يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله لا يحتمل النسخ
لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر
وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة
في هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع
احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور
الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد
من ان يكون كلاما مفيدا للحكم فاعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه
قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل
في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع في العربية وبهذا يتناوله الامر
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر من ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى
قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن
الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ويشمل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض
حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان
بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع
وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت

عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى
ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم
ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع في وجوب الاقتصار
على الاربع فيعمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص في مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام
على انها للتوقيت وقوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به قوله واذا خفي اي المراد
من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل اولا
الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني متشابها
فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله
بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهم فان قيل
ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ
قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول
مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو
ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم يثبت في حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك
ويقظته فله مزية على السارق من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على طريق الخفية فيقطع وان
كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع
قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اولى
من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل
باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك
المبالغة فيها ارفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين
دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه اشتبه في حق داخل الفم والانف كما في السرقة
في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل
كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم
قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او دونه قوله
او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى واكواب كانت قوارير قوارير من فضة اي تكونت
من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها

في الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا يكون الا من
الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه لنفس اللفظ خفاء لا يدرك
الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع
او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي
بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء
لحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها
حروف له او لان الحرف يطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع
والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع
معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا الكلام من قبيل المتشابه
يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضاء
واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه
فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات
كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع
الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما
يكون نقصانا في الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو اهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان
في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية
او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور
فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة
بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة
في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان
وحكم المشكل التأمل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر
وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة
والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رض خرج النبي عم
من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فحينئذ يحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التأمل
لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيقته

بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة
الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم لانه لما
ذكر ان القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين
المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية
مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته
وسواء علمناه او لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك
لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان
الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون
كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وكذا اخرج
جار الله في الكشاف والمفصل تقدير المبتدا في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية
صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدا وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف
فقط اعني الراسخون لعدم الالتباس **قوله** فكما ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل
المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف
مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولانه نص
في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني الا زيد وعمرو
اي لا بكر وخالد اشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم
لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال
ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له
ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر
من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمهما جدوى اي نفعا لانه اشق فثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد
تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب
بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في اراءهم الباطلة اضطر
الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال تأويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان
في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رض انه كان

يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب
العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين
والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فانى
للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا **قوله مسئلة** ترجمة
هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجوابه
تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر
واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ
لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات
فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات
فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز
او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية
فلا نزاع فيه وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة
ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات لعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل
فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض والسماء ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل
ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي وقوله في العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع
بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل
والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل
يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه
قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان
فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطاب ولوازمها وبطلان كون المتواتر قطعيا لانه
خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطئهم على الكذب فاذا
لم يكن مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا **قوله** وقد اوردوا
في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسط
هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما **قوله** كيلا

يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث
ايضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث في شدة ايذائها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمع
لها قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع
سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتاخير يخرج
من هذا القبيل **قوله** والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف
العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف
صدقه على صدق الاصل **قوله** ومن ادعى اورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان
لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية بمفيد للقطع بدليله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع
بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبري وانكار ذلك ان كان
مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة استعملت في اقامة الادلة
على نفي ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه
انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلي
اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب **قوله** كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضم
اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل **قوله التقسيم الرابع** في كيفية دلالة اللفظ
على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان
الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة
والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهو الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو
التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له
او جزءه او لازمه المتاخر اولا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه
عبارة اولا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان
كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة
ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة
ولما ذكر المصنف ان تغير الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام
القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه

ولازم

ولازمه المتاخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الاية وقوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة اقسام
نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له والتزم تكرير بعض
بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه
ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل
للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع
وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين مفاضلة والى لوازمه كانتقال
الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض
الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا اصليا كالعدد
في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة النكاح فيها
حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب
من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة
بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص
اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة
اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل
ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى
النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم
والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا تحقق
له اصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى
لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه
كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك
ولهذا خفي اقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر
في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا جرى
فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع

وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوه كذلك
اي انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم
بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم
المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ثم دلالة
العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلوله كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف
العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم
كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير
المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل
نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا
ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان
كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن
ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين
بدل من قوله لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل
هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج وبعد اليد عن المال
ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة
اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل
هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل
للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم
وهي تفيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم
بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في حملها على الحقيقة
وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز
كون المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة
الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلف
هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس
بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ متعلقا له للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلفه

ابوه طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل
والقتيل حال الاستحقاق قاتله سلبه بمقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت
ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا
من اي قسم من الاقسام الثلثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في
دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة وهو زوال ملكهم
عما خلفوا والاتم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر
وعدم ملك شيء ما فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا **قوله** فان اراد اي
الوالد استيجار الوالدة المطلقة لارضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة
لان مثل قوله بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة وان اراد استيجار غير الوالدة فثبوت
استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على ان
هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم
ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير في رزقهن
وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان طعمت الطعام
اكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة
وتمليكا بقرينة الحال لا لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك
والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون تمليكا
او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** والملحق به اي بالاطعام
التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص
لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا قضاء حاجة الاكل
فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض
الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فاذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس النظم
لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير العين
كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد
من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل
الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ

بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين لان قوله تعالى
من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا
على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الاطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون
نعتا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال
فان قلت البدل راجح بكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير
ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل
اعني جعل الكفارة عينا لا معنى وتصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير
اي طعاما من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف
اعني عشرة مساكين اهم واولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يفهم
ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فيجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن
القانون ولذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة
الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح
الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلت اعجبني ثوب
زيد كتابه ومررت بغلامه حماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة
ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية
بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا
انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين
ان ابا جعفر الخباز السمرقندي رحمه الله هو الذي استدل بالآية على الوجه المذكور ولكن للخصم ان يقول امر الله تعالى
بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي
عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية
فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن **قوله**
وتسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك في فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم وقد تسمى
لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا
ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة تنبيه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون

ضروريا

ضروريا بكونه الضرب من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه
ان الشافعي رحمه الله مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة
في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام
وهي مختصة بالرجل ولهذا اسكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي
فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه
كان الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب وهو ممنوع **قوله** بل اولى اي ثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما احوج الى الزاجر من الجماع لقلة
الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا التحقيق ان وجوب
الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود والكفارات فان قيل معارض
بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور
الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة في المحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول يرد على العبادة
لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة
تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة
صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها
يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف
منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا
تجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا
لم تجب وعن الثاني ان الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث بان فساد
صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو وقع غير الصائمة تجب الكفارة
وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع
شرط خوف التلف ولكن لا عبرة لبعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي
يفهم فيه اي في ذلك النص الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم
بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار ونحوه وغيره فوجوب الحد في اللواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير

للمجتهدين العارفين باللغة **قوله** لكن نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة
بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنى
هالك حكما لانه لا مربي له على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك
ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنى بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب
بزنى الخصي والزنى بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق
ذلك في جنس الزنى **قوله** والشهوة فيه اي في الزنى من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة
فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنى اغلب
وجودا واسرع حصولا فيكون الى الانزجار احوج وهذا بيان كون الزنى اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا
محل اللواطة وان شارك محل الزنى في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فيكون
شهوة الطباع السليمة فيها اقل **قوله** والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنى في الحرمة
وسفح الماء وسلم في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنى في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادة في الحرمة
ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في
ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء
البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق
الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد **قوله** لا قود الا بالسيف
يحتمل معنيين بفعل المعنى الثاني وهو ان القصاص لا يجب الا بالقتل بالسيف يجب القصاص بالقتل بالمثقل
بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بالة مطيقة البدن سواء كان بالجارح او بغير جارح بل
الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا نسلم ان يكون الموجب هو
هذا المعنى مما لا يعرفه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض
البنية الانسانية ظاهرا بالجرح وتخريب البنية وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطباع الاربع
فانه حينئذ اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا تتم الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار اللطيف
الذي يتكون من العطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقوام الحيوة وهي صفة تقتضي
الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من
الجناية بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط
كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة

كمال

كمال الجناية **قوله** فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة
الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي
الى الصيد او غاية ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة
من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث والكذب
والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السلام الصلوات الخمس
والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارة لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل الكتاب عام
فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع
فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا تجب الكفارة بالزنى وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا
انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة من حيث انه تناول ما تنقضي به الشهوة
قوله فان قيل فحاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رحمه الله
وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من حيث ان المثقل ليس آلة القتل خلقة بل للتاديب وفي التاديب
جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادة كما تكفي لدرء العقوبة وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق
بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم
القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء واسقاطه اذا تمكنت
فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة
فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة
لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر
الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستامن **قوله** والثابت
بدلالة النص اي الحكم الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر
الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لكمال القصد بالسوق لقوله عليه السلام في النساء انهن
ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر
يوما وهو معارض بما روي انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فرجح فان قيل
لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولئن سلم فاكثر اعمار الامة ستون فيهما ايام

الصبي وربما ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر
حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلوة
مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء لا يصلح سببا لنقصانهن دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت
بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا
سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت
بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي
قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة والاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم
والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد
بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل
جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة وفيه بحث على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا
لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل
هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه **قوله** وهو اي الثابت
بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس
بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم
وفي التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي
وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي ان لا يكون جزءا من الفرع اجماعا
وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان
الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها
بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس الشرعي بالاجماع الثاني ان دلالة النص ثابتة قبل شرع
القياس فان كل واحد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس او لا وسواء
شرع القياس او لا الثالث ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع
باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى
الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي **قوله** فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة مدركا باللغة
فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي احتمال
المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال

ذلك

ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه رجم للزنى في حالة الاحصان **قوله** ولا يثبت ذا
اي ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد و
بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص **قوله** واعلم ان في بعض المسائل تعني انه
تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل
بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد
والقصاص ادعوا فيه دلالة النص **قوله** واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك
عني بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب
الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا
الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقولوا اما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو
اعم من الشرعي والعقلي البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى
خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل
واسأل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المستكن
في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فيفهم
منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص
بشرط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم **قوله** فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه
وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر
في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد اذن له الولي في التصرف لم يثبت منه البيع بهذا الكلام
قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي بالاعتاق وقيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج
الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر ولعله انما اختار هذا التقدير
ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته منك
فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب
والقبول نعم هذا التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا
لا صلة للبيع على ما توهمه المص اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف
متعلق بالعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف **قوله** لا القبض اي لا يحتمل
القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق

ع المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل
السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف دينار ورطل من خمر لان القبض ليس شرطا
اصليا في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا
الى الاصل بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا تعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض
ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق **قوله** ولا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول اي اللازم
المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع
باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة السكوت عنه ولان العموم من عوارض
اللفظ والمقتضي معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي رح وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ
اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقديره وهو المقتضى اسم مفعول فاذا
وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير
الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو
كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون
العموم صفة للفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال
والله لا آكل او ان اكلت فعبدي حر فعند الشافعي رح تجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام اعني
النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة رح اوكد لانه لا ينقض اصلا
لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضي وكون المثال المذكور من قبيل المقتضي ظاهر
على تفسير المص واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية
وهي على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال
سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضي لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي الاكل دون
اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب
اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون
اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل
على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة
الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان
المصدر هٰهنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا

صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع بانه لو قال ان خرجت
فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة وضبط بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم
فيقبل التخصيص **قوله** فالدلالة اي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء
لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان
عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان
نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على
المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضي عموم وتقرير
الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم
من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار
والدوام فهي فعل تقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة
الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى
هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا
ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون دار لانه يؤدي الى عموم
المقتضي **قوله** وقد غيرت كان في نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص
مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخره ليقع جميع المباحث المتعلقة لعموم المقتضي
وخصوصه مجتمعة **قوله** ولذلك قلنا قد وقع في باب الطلاق عبارات متشابهة صح عند ابي حنيفة رح
نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر
مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت
طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث وفي طلقي
نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس
وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق من الرجل
بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء من الرجل امر شرعي ثبت ضرورة
ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء
فيتقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث

في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا
الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر
اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر
مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق
الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل
وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا
كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو
نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد
حقيقة او حكما وهو المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله
كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف رحمه الله فان قيل فلم لم تجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار
لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم
عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد به جميع
ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا تصح
فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث
واحد اعتباري ولا تصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ورد على المصنف رحمه الله انه فسر عدم عموم المقتضى
بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا لا ينافي الجواز اعني صحة نية الثلث **قوله** فان قيل هذه
معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات
موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت
طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فتصح نية الثلث
لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف انما يثبت بهذا اللفظ
بل بقول المامور اعتقته لانا نقول معنى التقدم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع
من الامر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح
الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة
بوجهين الاول ان ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت
لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مدلولاتها اللغوية

على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام
فمن حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله
انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق
لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر
غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق و
الكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق لانه
لا توقيف امر على امر وايضا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد
انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء
ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف
على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة
للمراة وهو ليس بمتعدد في ذاته بل يتعدد بملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت
لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتني تعدده عليه **قوله** وهذا الوجه مذكور في الهداية
وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة
لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم
ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمراة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد
على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا
لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس ثابتا اقتضاء بل عبارة لان
مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا
عنه ثابتا به بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار
يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور
في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا
واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التاويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده
على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ تصح نية الثلث
لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور
لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الخ

ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك
فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لانا نقول ان التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت
طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث في الطلاق
مبنيا على صحته في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لا يندفع الا بما ذكره المصنف قوله لان المقتضى
في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون قوله اي اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد
بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس قوله قلنا
نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنيي المشترك
او احد نوعي الجنس في باب المقتضى هو جائز وذلك اي لان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل
الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه
فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا كان جنسا لهما
قوله لكن لا يصح فيه اي في المقتضى نية عدد معين فيه اي في المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة للمقصود
بانه لا يصح نية عدد معين في المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اي في النوعين
الاقل المتيقن يشكل بما قالوا اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن قوله لان الطلاق
لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة
الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام طلقتين
اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرايطه ليس رفعا له قوله ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى
ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق
شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يتغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يتغير اثباته
المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة
او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغيير
وعدمه فلا تغيير في مثل فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق
اي ارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ومثله كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضى
وليس بلازم في المحذوف لم يتميز المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقتضى قوله فصل قسم الشافعية المفهوم
الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا
ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا المفهوم المخالفة الشرايط التي اوردها المصنف

ههنا وقالوا في آخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة
ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والمصنف حصر الشرايط في المعدود او سكت
عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بايراد صور يوجد فيها الشرايط المعدودة
مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكر ان شاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولوية ولا مساواة حتى لو
ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي مفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا
على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور
في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه
اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث
لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على ان دلالة النص
لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز قوله والا يلزم الكفر والكذب
في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد
ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري
تعالى والمصنف رح خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرايط
مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد
ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلت حينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه
الفائدة حاصلة في جميع الصور قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه
وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل
فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز
اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم
المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدل
ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم
عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد
كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل
على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله
نفيا لا اثباتا قوله وهو اي اللام للاستغراق بمعنى ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بغير نية

ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالصفة
اي لنقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد
بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى
صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم
عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص
في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا
ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه
اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره
اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء
فان قيل فحينئذ يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته
على النفي عن الغير وذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه
لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة
عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه
من الفائدة بل بالنقل فلم نذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن
الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص
كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة
بل بالاستقراء عنهم انه يحمل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك واندرج في
القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه
بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا نقول
محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما تقرر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور بصفة مشعر بعلية الوصف للحكم
فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات
التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجبا
قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة
لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المص لا يصح ان يجعل دليلا
على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على خلاف المص

ايضا

ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور
الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم
والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم
امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر
لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية
والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل
عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا
بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل
الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم
عما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط
دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة
خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون للكلمة الواحدة منهما فوائد كثيرة يعجز
عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة
على نفي الحكم وههنا نظر اما اولا فلان ما نقل من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة
وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة
ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف او غير ذلك مما يقتضي تخصيصه
بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا
فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم
من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقض الشيوع
وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني يعارضه بالقياس فلا يتوقف على
الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل
والتفحص **قوله** وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء
الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها **قوله** ولان اقصى درجاته فيه نظر
لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ

يحصل الظن به وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف
لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله مع انه يحتمل
الخروج مخرج العادة لان العادة ان لا ينكح المومن الا المومنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة
ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف
ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك
لصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا تعين ان الفراش
انما يثبت لعارض وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي
الامة قوله فارض كذا يحتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بالعلم فيكون مناسبا
للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما اوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق قوله على الشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا موثرا
فيه وبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل منفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف
جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله يعني
ما ذكرنا اي بناء على عدم علية الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني
لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا تجب بذلك الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم
عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز قوله لان الشرط جواب عن استدلاله
المذكور وحاصله انا لا نسلم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت
الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما
شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف
عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا موثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة
على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق
ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب بانه ان اتحد السبب
فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن
بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله فقوله تعالى ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على
نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون

هذا

هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم اصلي لا حكم
شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رح فان المخصص لا يجب ان يكون
موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في التراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون
حكما شرعيا لا عدما اصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على
تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا بقي
الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا الخلاف في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط
فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته وهذا انما يثبت قبل الشرط
محال لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك
بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة مثلا فان الوجوب يجب ان يثبت بالامر مع ان
اثبات الثابت محال قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء
وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان
انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء بشيء وثبوته
على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا
والخبر فمال الشافعي رح الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير
عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده
تخصيصا وقصرا للعموم التقادير على بعضها ومال ابو حنيفة رح الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير
وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا
على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم
التقادير حتى يقتصر على البعض قوله وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق
رقبة او يطعم عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط
واثر الشرط انما هو في تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس التعليق بالشرط
في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت
طالق سببا والدخول شرطا اشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق
وادوات الشرط او لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب

اداتها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه **قوله** بناء على ان الاصل متعلق
بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** في البدني لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشرط
بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء او هما
متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا
قبل الوجوب فلا يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول
الشافعية ان نفس الوجوب قد تنفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب
وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي
بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف
بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي
وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون
محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف او المجاز وايضا
معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه
وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة
والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صبت الماء الذي بين يديه فهذا اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة
انما انكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر
في الاسرار ان الحل والحرمة اذا كان لمعنى في العين يضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة
لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد
اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط
بمنزلة جزء السبب لا تمامه فان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان
التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة
عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك منع لعدم
الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب
بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود
الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا للمنع الحكم فيتحقق السبب بوجوده حقيقة من غير مانع

اذ التزام من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت
طالق واجيب بانه لما كان يرجى الوصول بوجود الشرط واحتمال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير
كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله **قوله** فيجوز
تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها
الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلعم فقال لا طلاق قبل النكاح
فان الحديث معتبر لا يقبل التأويل فلا بد من ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث
عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت لا لافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم
البر فلا تكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب
يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض
لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وحنث لكنها لا توجد بدون اليمين
فتكون شرطا وللقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان تفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية
عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الانقلاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق
الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح
بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة
هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما **قوله** وفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية
والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية
باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء
مرضاة الله تع فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فيصير
الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام
السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلاف
في البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله لان المال
هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران **قوله** ويتبين الفرق لما جعل الشافعي
التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط
اشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد
والمانع عن الثبوت اذ لا جهة لتأثير الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت

وآما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا تتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع
الباب الثاني في افادة الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما م اللفظ المفيد له اما خبر اي ان احتمل الصدق والكذب من حيث
هو اي مع قطع النظر عن العوارض لكونه خبر مخبر صادق م او انشاء اي ان لم يحتمل م واخبار الشارع اي كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن م آكد اي من الانشاء
لانه ادل على الوجود اي اعلم ان اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان
لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا م

على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم
لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان
دخوله على السبب دخول على الحكم وتاخير له ضرورة انه تابع للسبب ثابت به وآما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات
دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان الحال
الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل السبب اذ لا ضرورة ههنا الى الاختصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على
الناقص منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر اي الشرط لكونه من الاثباتات فيقتصر بالشرط قمار او هو حرام
محض وللقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية
لا ازالة الرق **الباب الثاني** من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث الكتاب في المباحث المتعلقة
بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له
الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الآتي الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد
ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد
الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع وقد
لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي وهذا غير
متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا
منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها
وتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر
والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تعريف لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث
الماهية والماخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول اللفظ فلا دور
قوله واخبار الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به في خبر الشارع
ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر
والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم
كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما
يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان
بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففي مثل والوالدات يرضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو

وامّا الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن
الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة م

مجموع المبتداء والخبر ام خبر المبتداء وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات
يرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتداء لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح
التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي او غير طلبي وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة
الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول
بباب الامر والنهي قال الامام السرخسي احق ما يبدا به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما
تتم معرفة الاحكام وتتميز الحرام والحلال وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة
مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء
عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى
على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا
اي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم الامر في اللغة
الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل
على سبيل الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله
غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء
وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمامور
وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين
لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد
عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على
طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء
قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق
لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى
للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الآمر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله
لا يعد في العرف مقولا لهذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر اه
صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني
ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة
عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص

بعلم المعاني ع

فما يدل على انه للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول عم لانه فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة فى الفعل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اى فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا كما رايتمونى اصلى قلنا ليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل
ولم يقل افعل يصح نفيه اى نفى الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت
بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشان م

والشئ والفعل والصفة والشان لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول
المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعنى مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو
قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة فى الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون
الامر للايجاب تدل على ان فعل النبى عم يدل ايضا على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه
انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عم
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى عم فعل فان كان سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب
اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة امرنا النبى عم بكذا
وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار ولكن للغير مقامان احدهما
الاصل وهو ان الفعل امر والثانى متفرع عليه وهو ان فعل النبى عم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى فتنازعتم فى الامر اتعجبين من امر الله وامثال
ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رايتمونى اصلى قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ان قوله موجب فان قلت اى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه
مع ابتنائه على الاصل ثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل **قوله** قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة
احتج المص ايضا على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول
ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة فى الفعل ايضا لزم الاشتراك
وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك
لكونه اكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى امرين مختلفين لا يوجب
الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس
وليس بمشترك بل متواطئ الثانى ان الامر لو كان حقيقة فى الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفى من
لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال
انه لم يامر والدليل الاول اعم لان الثانى انما يدل على ان الامر الذى هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل
بالفتح اعنى مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذى هو اسم
لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى الصحاح وفى هذا الكلام اشارة
الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء

والاول

والاول اسم والثانى مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف فى ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر
اعنى الشان والثانى هل يطلق على الفعل الذى هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية
الفعل امرا كما فى قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم المسبب على السبب
بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به فيكون من اثاره وقد يقال شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى
الفعل امرا او تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اى المقصود بالشان الذى هو مصدر شان اى قصد
وذكر الامام فى المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر فى الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون
اى اطاعوه فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه
قوله سلمنا لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة فى الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل من ائمة اللغة
او الشيوع فى الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع
اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر
بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبى عم للايجاب على ما سياتى بيانه واستدل
المص عليه على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان مذهب
الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذى يستدل على كون الامر للايجاب قولا
كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب واما
فى غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما فى هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك
وهو ممنوع واما الثانى وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل
لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب
مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما فى تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعنى الاشتراك
واطلاق الترادف على توافق القول والفعل فى الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق
على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعانى انما هو العبارات لا غير وهى وافية
بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر اعظم
المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كما قصد
الماضى والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع فى اللفظ ووفاء
بالمقاصد فى حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافى كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبى عم فى افعاله التى ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة بالدلائل

وهو جعل كون الترادف خلاف الاصل لكونه اختلاف الدال
مع اتحاد المدلول دليلا على عدم اتحاد القول
والفعل فى الايجاب ح

فان الدوال الاربع موضوعة للدلالة على المعانى
مع انها ليست من جنس القول ح

الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج
اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان
كون الفعل موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى
هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا
مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث
لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رض بينما رسول الله عم
يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال
ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عم ان جبريل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا
جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه صلى الله عليه وسلم واصل فواصل
الصحابة فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم
ونعم ما قال الامام الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يجعل تخلفهم
في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول
الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب
الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز
اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف
عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب
والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي رح وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه للوجوب
فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الآخرة
والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية
والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان
على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله تعالى بسلام آمنين وقوله
انجلي اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها
وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد قوله قلنا ابطل
دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري
بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي ايضا التوقف

يعني لو استفيد ايجاب الفعل من نفسه لكان وجوب طاعته عم في افعاله مأمورا به بهذه الآية فلا يحتاج لايجاب قضاء الصلوات مرتبة الى قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني اصلي ح

لانه

لانه امر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول
انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في كل ساعة او بطلان حقايق الالفاظ بان لا يتحقق حملها
على معانيها لاحتمال نسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه
ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير
وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين
في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف
في ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس طلب الترك
والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه
ليس طلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل
واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناش عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع
وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص او احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق
قوله وبيان العاقبة ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شيء
من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والياس نحو لا تعتذروا
قوله وهذا الاحتمال اي اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد
لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول
باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب
اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب
جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة
فان موجبه حينئذ ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة
في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك رحمه الله انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه
المتيقن اباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولي الشافعي رحمه الله انه الندب
لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون
المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال
لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا
وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح عرض عنه المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع

اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان
تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة يجب ان يكون
بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد
حقيته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا
اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عم ويجوز ان
يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا ياتون بالمأمور به فسوق الاية للتحذير
عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه
ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير
كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في ان الامر
قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة
بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا
وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا
وبمعونة القراين والاقرب ان يقال المفهوم من الاية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا
قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي
وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب
عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط
في مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما
ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي
حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول
يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز
وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى امرا اي اراد شيئا
وذلك لانه لو اريد فعل فعل فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى تقدير الباء
وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته

وحينئذ

وحينئذ يثبت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بشيء
يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد من الامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص
اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امرا نصبا على المصدر او التمييز لما في الحكم من الابهام او الحال
على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشيء داع الى نقيضه
والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم
والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر
بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له خاصة قلت
اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل
على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا
ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام
مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد
اعني امر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال
آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة
وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان
لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القايم بذات
الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه
يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم
الفوايد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم
على معنى ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج
الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث
مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث اي كلما وجد الامر
بالوجود تحقق الوجود عقيب الامر واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد
بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا
التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام رحه وغيره في التقدير الثاني اعني كون الكلام

على حقيقة فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة الايجاد اى لما صح ان الامر
نظير الايجاد وبمنزلته فى تكون الاشياء به على ما هو رأى الاشعرى لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا
ترتب عليه الوجود والتكون كما يترتب على التكوين والايجاد وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون
الامر ضميمة الايجاد ومقرونا به فى وجود الاشياء وتكونها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن
الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا
فى ذلك غير مفتقر الى شىء آخر وذلك لانه لا معنى لضم الشىء الى الغير فى تحقيق موجبه الا اذا كان له اثر فى
ذلك وقصد به ما قصد بذلك الغير وفى الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد
جميعا لزم افتقار صفة التكوين الى شىء آخر وهو امارة النقصان ولتوهم ورود هذا الاشكال ذهب
بعضهم الى ان ضمير يكون للوجود دون الامر فان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود
قرينة للامر اى اثره مقرونا به مترتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون
الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل
امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين
هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشىء على صفة من كان
الناقصة واذا كان كل امر من الله طلب للتكوين يجب تكون المطلوب اى حدوث الشىء فى امر التكوين وحصول
المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف
لزم انعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما فى امر الايجاد
وحينئذ يبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا
لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا
فى كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود
نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود وحاصل ما ذكره فخر الاسلام
ان اعتبار جانب الآمر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب
التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب
خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجود الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود
وارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ الوجوب انما ثبت بالشرع فان قلت
الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه الطلب وجود الفعل

وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف
مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية
فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها
على الاول وبعضها على الثانى وللقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه
وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به فى اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل
ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى وبين اوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية
وايضا لو كان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث
وايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشىء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز
وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دل على ان تارك
المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اى مكث
الطويل والوعيد على الترك دليل على الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر
وهو معنى الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن اين يعلم الوجوب
فى مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان موجب الامر
هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة
افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب
من غير نكير وهذا القدر كاف فى اثبات مدلولات الالفاظ **قوله مسئلة** اختلف القائلون بان الامر للوجوب
فى موجب الامر بالشىء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد
بعد الحظر وغيره وللقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هى فى الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان
المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب او الندب زيادة لا بد لها من دليل
وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت
عن الجمعة فساوم بشىء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئى
لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة فى الآيتين بمعونة القرينة وهى ان مثل الكسب
والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسى ان
قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روى عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة
بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور فى كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر

للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مجازا مذهب البعض
ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله مسئلة** قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة
او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة
الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار
القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة او الندب وقال انه الاصح وثانيهما انه استدل
على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون
صلوا صلوة الضحى او صوموا ايام البيض مجازا وانما يدل على اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس
بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر ر على الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا
واشربوا او قوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب
مامور به خلافا للكرخي وابي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ
الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر
ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ
الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب
لكونه ترك الحرام او مقدمة له فيكون مامورا به وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك
بل يجوز ان يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من امور محصورة معينة
والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا المحمل جيد لكلام فخر الاسلام لولا نظم الندب
والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف
انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة
عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء
ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لانه يؤدي الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى
المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له اي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو
ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له
والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر ويمتنع وجود
الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له اي في معنى خارج عما وضع له
فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب

فيكون

فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان استعمالها في الندب
او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة
فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك
وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة
مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل
بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لامتناع صدق احدهما
على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب او الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون
جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع
الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة
والندب في الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعل جزءا وقاصرا بالتحقيق وذهب المصنف
الى ما اختاره فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض
السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب او الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او متساويا
حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا
بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب او الاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب
من غير دلالة اللفظ على جواز الترك او امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك
ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال
الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة
والندب استعمالها في جزئهما الذي بمنزلة الجنس لهما ويثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة
اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل
ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم
تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه
وما نقل عن المتقدمين ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل فممنوع بمقدمتيه قلت
هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا
في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمكروه بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه
وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا ترى ان قولهم الامر حقيقة

فالوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب القيام على
سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة وارادتهما منه ولا نكره
في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على
جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ
الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا بجامع
الاشتراك في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه
فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق
مثلا واذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من
حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة
كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا ترى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان
على الفرس مجازا مع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول
الاول جواز الفعل ومدلول الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت
فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا للاباحة اذ المراد انه يستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه
للندب انه يستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك
كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول يستعمل في الانسان والثاني في الطير
ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق قوله هذا اذا استعمل يعني ان الوجوب بمعنى عدم الحرج
في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون بارتفاع احدهما
فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي رحمه الله يدل لان دليل الوجوب يدل
على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب بارتفاع احد جزئيه
فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز
الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة
على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ
مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد
قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات

متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر
مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلوة في كل فجر من الازمان في مثل صلوا وصوموا الامتناع ايقاع الافراد
في زمان ويفترقان في مثل طلق نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعادة اهل الشرع
مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا اقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا
الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار
او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في
الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك
الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس
وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سال العامنا هذا ام للابد لا يقال لو فهم لما سال لانا نقول
علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسال وجوابه انا لا
انه فهم التكرار بل انما سال لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت
بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت
وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر
واما حديث اقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج
فحجوا فقال الاقرع بن حابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت
ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت
سببا لانه صلى الله عليه وسلم كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه لا يوجب العموم
والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا وبهذا يتقيد بكل منهما
مثل اضرب قليلا او كثيرا او مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من اطلب منك ضربا
او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد
العموم ووحد الضمير في قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض
العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا
بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس
وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر
المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط

لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق و
المعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا المطلق الامر لان الخصم يدعي
انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن
قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع
ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه
يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المصنف في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك
ولذا عبر في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره
فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ
عن مدلوله كصيغ الطلاق او العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى
وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة
سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر
اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب
مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا
بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل
الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة
وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس
والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء او الجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو
محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنين وصم
الى عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا
قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال
لامرأته طلقتك ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي
نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء وللقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن
بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعم انه ايضا
واحد اعتباري فهو الغلط اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد
الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة

عدم

عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل
عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على
المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل
مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وبه يحصل الربط فيصح
الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر
فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات
والا لتوقف قطع السارق على آخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب
بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل
منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رض ايمانهما فلا يكون
قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمنى بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا
فان المحل باق وهو البدن وكلام المص هو ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا
فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل
الاية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا
عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع والجواب ان المراد وحدة
المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج
للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي هما
يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء
ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب
مطلق وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ
لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب
والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا
يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم
مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل
ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله

المقدر له شرعا احتراز عن الاجارة واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذلك
وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر قد تفعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند
اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من اقسام المأمور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين
ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته
بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب
وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب
بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها اداء ربع العشر والحاصل
ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال
ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه
والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها
كان العبادة حق لله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات
والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء
الواجب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار
بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرائض ايضا وبعضهم قيده بمثل الواجب بان يكون
من عنده من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يسترده من
رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع
قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح
الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين
فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب
بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء
من اقسام المأمور به فان جعل امر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه
من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك او مساويا له دخل في المأمور به
الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا معنى المندوب
اداء فيعرف بتسليم عين الواجب او المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف

اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكره صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون
الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه
قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي يجعلها مشتركة
بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او يجعلها موضوعة للاذن في الفعل فتكون حقيقة في كل من الثلثة
فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لاكتفى بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك
لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما سبق
من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا لكن
التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب
والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص
لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء
والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط
الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت
اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج
عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب
جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتداء مغاير للنص الوارد
بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما ثبت به
الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف رحمه الله في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد
والامام السرخسي وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل
في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه
بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك
الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت
لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيآتها
واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته
قضاء حقيقة لانا نقول سمي قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج

الفرق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو
يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع
اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت
ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة
معذورا مضمونا فيطالب بالخروج من عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويماثله في الكيات
والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى
بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت
ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات
وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفايت يقابل بالمثل او الضمان
فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل
شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وثبت
بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد
الآية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص
صرح بانه تعليل لما فهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك
لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت اخر من غير تعويض
لشيء آخر مع ايماء الى انه بمنزلة الآتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم
والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت
ثابت في الصوم بنص الكتاب وحينئذ الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح
مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا
عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل
مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب
المنذور او الاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق

لايقال

لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس
لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة
على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتأخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات
ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المأمور به بقي الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة
ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لو قال لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف
هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز
ان يقضيه في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك
لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا واما لم يجز
علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر
ابتداء ان يعتكف شهرا وظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص
الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب
الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما
ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت
كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية
الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة
تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع
وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف
اثرا في ايجابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف
الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من الاكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه
الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت
بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود
الى الكمال اولى فاذا عاد ولم يتأد في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف
الواجب بقوله عم لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها
ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ
جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء آخر لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص

بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم
من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف
في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف
وزيادة هي فضيلة العبادة في هذا الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام وقوله
فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت
بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه
واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز
عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت
من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط
ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء
مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه
احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان
الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف
وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص واذا عاد الاعتكاف المنذور الى الكمال لم يتأد بالاعتكاف في رمضان
الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا لانتفاء الصوم ووجه اولوية
سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها
خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيما يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن
وجوب صوم مخصوص فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة
امر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر
بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور
ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر في ايجابه
حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف ثبت صوم مخصوص وهو معنى سقوط النقصان
فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة
السبب وكثرته ادعى الى وجود المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات
ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف

الوقت

الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكر ثمه من التطويل قلت السبب قد يكون
سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه
فلا بد في بيان المطلق مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم
مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف
الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لانه يحتمل
بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها اولى والضمير يحتمل عائد
الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر
ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم
مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا لرمضان الذي نذر الاعتكاف
فيه اياما كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان
الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير وكذا قال المص في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم
هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان
علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا اكثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر
رجب وشهر شعبان على الاضافة قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد
التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه
يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات
فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له قوله اذ فضيلة
شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة
لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف
في رمضان قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ايجاب القضاء
بما وجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والآخر ان لا يجب عليه القضاء
في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم
كالاسهال مثلا وقيل احدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت
لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف رح
والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال لا ايجاب ما هو تبع له بوجوبه

وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول
احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون
الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المص
لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف
الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم
مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم
والصلوة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال
الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال
لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المأمور به اما اداء او قضاء
ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فيصير الاقسام اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام
بقوله موجب الامر يتنوع نوعين ولكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم
قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض
اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار
يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام
بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد
يصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف رح ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي
والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة
اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة
مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة
ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد
وهو الاداء القاصر او تؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها
الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المصنف رح اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا فيما سبق
فيكون اداؤه قاصرا ففي التمثيل للقاصر بمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا
منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا
وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين

تنبيه

تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته
ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له
احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام
حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كأنه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار
الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت
لم يتغير بحال **قوله** وقد فرغ حال من ثم اقام والمعنى ان دخول المصر او نية الاقامة يكون مع حصول
فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق
الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة
للحج مشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات
البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور
ومن جهة الانفاق يقع عن الآمر فظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب
على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة
للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت
في الصلوة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل
لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة
الاعتدال او يقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض
الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا اي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب
الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة ايضا واجبة
بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة لمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط
ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رح في الزيادات في فدية الصلوة يجزيه ان شاء الله تعالى **قوله** وفي الاضحية
عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة
في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين
محي الله لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطيبا للطعام بازالة

ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى
باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل ان يكون غرض التضحية والاراقة
اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين
او القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين
الشاة التي عينت للتضحية او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة
واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل
بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح قوله
لم يبطل بالشك اي باحتمال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر فان قلت فكيف
ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم
ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر متيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر قوله
للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه
لان استواء اعالي البدن موجود في الحالتين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء قوله تنقسم الخ الوجه
العشواء على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام قوله والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف
والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا الا ان الرد يقتضي سابقة الاخذ فيصح في الغصب
دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب
بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم
عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة
وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال
في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال
موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة
والعين المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا كان قبل القضاء مبنى على قصور الاداء اذ
لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل فلان العين اعم
من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب
انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه ضرورة تحقق
التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعل الشارع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة

لان

لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل
ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان له دينا في ذمة المديون فيتقاصا
مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل
على هذا التقدير هو ما يثبت في ذمة رب الدين والتسليم لا يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا
لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول
وتادية الدين اداء كامل قوله والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها
رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد
الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحدى هذه الصفات
فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع
على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه الله
حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البايع بكل الثمن لان يد المشتري زالت على المبيع بسبب كانت
ازالتها به مستحقة في يد البايع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا الاستحقاق فوق
العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع
بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن
وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في
المشغول بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب قوله وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده
بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم
الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض
زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان
هلك المقبوض زيوفا في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما انه لا يجوز
ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باطل اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف رحمه الله
له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض
دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما
فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيد التمكين من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا
على ما يفهم من ظاهر العبارة قوله والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو

أبو المرأة فعتق الأب لتملك المهر نفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب
على الزوج قيمة العبد للمرأة لانها سمتها لا وجزء بحكمه فان لم يقض القاضي بالقيمة ان ملك الزوج ذلك العبد
ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم اداء من حيث
ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك
يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع
على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح
بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ
البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع الى اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء
ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة
قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه
لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة
في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو
كان الحكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد
من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة وهي
مولاة عائشة وعائشة رضـ من بني تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة
التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين
وحاصله ان المراد بالعين هو مجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بحرمة التصرف
فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء
وعلى ظاهر عبارة المص مناقشة لا تخفى وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك
الشيء المقيد بالمملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك
بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل في المثال عن الاشياء السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء
اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكله جاهلا بانه طعامه
الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي رحمه خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه
واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ
وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب

يبرأ

يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رحمه بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد عنه تغرير منهي
فلا يكون اداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة
فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم
عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو اتصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة
وقد يقال انه نكتتان احديهما انه تغرير والتغرير لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي
اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر
نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا
من التصرف فيه فان قيل ازال يده المطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير
ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور
قلنا الجهل عار ونقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال
للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية
بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه
فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التسليم في حقوق الله تعالى
ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل
الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله**
ففي قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص واحد او شخصين وعلى التقديرين اما ان يكونا خطائين
او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقادير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل
الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا
ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين
انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار
قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا
وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات
فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب
في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف من تعيين
ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم **قوله** والقتل قد يجوز القطع من حيث انه

المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح يجب قيمته يوم الغصب
لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر
قيمته يوم الغصب وعند محمد رح يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع
فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم
تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح تضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل
فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا او لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء
المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف
الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رح
والملكية عند الشافعي رح فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها
وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة رح لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض
غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة
وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضي الا
بنص ولا نص ودليل على عدم بقاء الاعراض منع ظاهر فلا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها كانعدام
الاعيان وحدوث امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض
المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي
راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت
بالرضى منع لقوله ان ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته
متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان
تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة
القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعى وهو مقابلة
المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت
بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو الرضى
فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود
في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق
لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع

المقصود

المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضى انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل ما ليس بمتقوم
متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله** صورة اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال
ليس بمثل له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل
ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حيوة اولياء المقتول ابقاء حيوة
للمقتول ببقاء الذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة
صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل
امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف
لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسط
اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة
بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه
ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغي ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء
العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه وبالنظر
الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيتخير الزوج اذ التسليم
عليه لا على المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط
وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم
لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه في جميع صور
القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله فصل** من قضايا الشرع انه لا بد للمأمور به من الحسن
لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل افعل يدل على سبيل الالزام
لغة وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه ثبت
بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمص قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمأمور به
من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن
بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف
قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر
والنهي وهو يقتضي حسن المأمور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان
الحسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم

الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية
من جهة البحث عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن ام لا وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل يكون بخلقه ومشيته
واصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان
معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة
تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه
متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها
المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته
في هذه المسئلة فمن زل قدمه في البوادي او ضل فيه في المبادي فقد يرجى عوده الى طريق الحق او اعترافه بالعجز
ومن غرق في بحره ولم يتنبه للخطاء في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامر الى الله
تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا
لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط
بين الافراط والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة
الحق احتراز عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقت اي جعلت واقفا عليه او وفقت
اي جعلت الاسباب متوافقة لارادته فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء
تحريرا للبحث وتلخيصا لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة قالوا كل من الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان
فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة
والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب او العقاب شرعا نص الشارع عليه
او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب
عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه
مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان حسن الفعل
وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح
وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب

عليها الا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لابد من تحققهما
ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه مغنية عن الامرين
قوله لان الحسن والقبح لا ينتسبان الى افعال الله تعالى عنده اي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية
انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى
حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه
وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبيح بما نهي عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون المباح داخلا
في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس مأمورا به على ما قرر ولانه ليس متعلق المدح والثواب
بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل البارئ تعالى
قوله وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح
ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
واحترزوا بالقادر اي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجبول لان ما لهما ان يفعلاه
قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفان جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح
ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة
بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل
الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين
وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان
يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله
بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في
القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان
المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز ان يكون واسطة
وان لم يتعرض له المصنف وللقائل ان يقول ان اريد بما له ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه
كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغي له ذلك وبما ليس
من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل
ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكر

ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين
وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف
على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى
لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المص
في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم
زايد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو
عدمي والا لما صدق على المعدوم اذ ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زايد على المحل
وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قايما به لامتناع ان يوصف الشيء بمعنى هو قايم
بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحسن قيامهما معا
بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به
انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر
وقايمان به فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول
انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما
ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء
وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل تابعا ولا يكون تابعا له
في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز
ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة
كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه
حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو اثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة
النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم
ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور
فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله
لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات
وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه
ان كان لازم الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جايزا وجوده وعدمه فان افتقر

الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل
وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو
اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة للتخصيص
بفعل العبد على ما وقع في تقرير المص وانه لا حاجة على تقرير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون
الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله ان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اريد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض
فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا
لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون
علته ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك
لو لم يكن ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي
الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة
ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم
استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل البارى تع فيجب ان لا يكون مختارا
وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن ولا قبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جايزا لكنه
غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل او لا يجب يكون
اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر
الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع
عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان مرجح
فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا هو الحدوث دون الامكان وعن الثالث
بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتاثير قدرته
فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف
عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المص انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه
قد خفي منشا الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه
يقينيا والمص اورد المنع على المقدمة القايلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح

ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كالمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة
بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع
مقدمات قوله المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قايم به كما اذا قام
فحصل له هيئة هي القيام او تسخن فحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من
صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة
وايجادها في ذات المتحرك والمحدث بانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام
او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل من ذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون
وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى
والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج بوجوه ثلثة الاول
انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع آخر وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير
ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة في الخارج على ما هو
المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم
اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع
عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام
الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امور متحققة غير متناهية وهي الايقاعات المترتبة
وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله اما لو اوجد شيئا
بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي
يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس
من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة
حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود
الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات وتمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه
يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به قوله المقدمة
الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة
واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة
فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان

لعدم

لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه
بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب
الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها
ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ففي حصله
مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا
كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد
يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير
عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة
اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون
ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون
بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا
قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل
لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا
وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شيء آخر
اولا وكلاهما باطل اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر واما الثاني
فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم
كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده
واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر
اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده
فان تلك الجملة علة موجدة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول
مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فجوابه
ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق
لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم
وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التوجيه

ان فی عبارة المص زیادة لا حاجة الیها اذ یکفی ان یقال قد لزم هذا المعنی لانه لا شک انه فی زمان عدمه لم یوجد
شیء الی الآخر فان قیل ان کان المراد بقولک یمتنع وجوده او یجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات
ففساده ظاهر لان الکلام فی الممکن وان ارید بحسب الغیر فلا امکان لانه ناقضهما فلا وجه لقولکم والا
امکن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الی عدم العلة وبامکانه عدم استحالته بالنظر
الیه وکذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الی وجود العلة وبامکان العدم عدم استحالته بالنظر الیه
ولا خفاء فی تناقضهما وهذا ما یقال ان الممکنة تناقض الضروریة فان قیل المعلول النوعی قد یتعدد علله
کالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا یمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول
نوعیا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما یکون بانتفاء کل واحد منها وحینئذ یمتنع وجود المعلول واعلم ان
ما ذکره المص مبنی علی ان الایجاد امر یتوقف علیه وجود الممکن والحق انه اعتبار عقلی یحصل فی الذهن من
اعتبار اضافة العلة الی المعلول فهو فی الذهن متأخر عنهما وفی الخارج غیر متحقق اصلا والمشهور انه ان
امکن عدم الممکن عند تحقق جمیع ما یتوقف علیه وجوده کان وجوده تارة وعدمه اخری تخصیصا بلا مخصص
وترجیحا بلا مرجح لان نسبته الی جمیع الاوقات علی السویة وبطلانه ضروری فان قیل لم لا یکفی فی وقوع الممکن
اولویة من غیر ان ینتهی الی الوجوب وحینئذ یمکن عدمه مع تحقق جملة ما یتوقف علیه الوجود بناء علی ان
جملة ما یتوقف علیه الوجود انما یفید اولویة لا وجوبه قلنا ان امکن العدم مع تلک الاولویة فوقوعه
ان کان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان کان لسبب کان من جملة ما یتوقف علیه عدم ذلک السبب فلا یکون
المفروض جملة ما یتوقف علیه الوجود قوله وهذه القضیة وهی احتیاج کل ممکن الی علة یجب وجود الممکن
عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق علیه الحکماء واکثر اهل السنة یعنی انها مع کونها اولیة مشهورة
لم ینازع فیها الا قوم من المتکلمین ذهبوا الی ان الفاعل المختار انما یصدر عنه الفعل علی سبیل الصحة
دون الوجوب لکن اهل السنة یقولون ان وجود الشیء واجب علی تقدیر ایجاد الله تعالی ایاه بارادته واختیاره
ای وقت اراد فان الله تعالی مختار والمعلول حادث واعترض الحکماء علیه بان اختیاره ان کان قدیما یلزم
قدم المعلول لامتناع التخلف وان کان حادثا ینقل الکلام الیه ویلزم التسلسل او قدم المعلول قوله
واعلم انه قد اشتهر فیما بین الحکماء ان وجود کل ممکن محفوف بوجوبین سابق وهو وجوب صدوره عن العلة
ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا وذلک لانه ما لم یخرج عن حد التساوی ولم ینته الی حد الوجوب
لم یوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود
والعدم واعترض علیه المص بانه ان ارید بسبق الوجوب علی الوجود السبق الزمانی وهو ان یکون المتقدم

موجودا فی زمان قبل زمان تحقق المتأخر یلزم ان یتحقق الوجوب فی زمان عدم الممکن وهو محال بالضرورة
وان ارید السبق الاحتیاجی وهو ان یکون المتقدم بحیث یحتاج الیه المتأخر کسبق الجزء علی الکل والعلة
علی المعلول حتی یکون المراد ان کل وجود الممکن عن العلة محتاج الی وجوبه علی ما هو الظاهر من کلامهم فهو ایضا
باطل لانه ان ارید الاحتیاج فی العقل فظاهر ان تعقل وجود الممکن لا یتوقف علی تعقل وجوبه بل الامر بالعکس
وان ارید فی الخارج وفی نفس الامر فلانه ان ارید بالنظر الی العلة الناقصة او بالنظر الی العلة التامة وکلاهما
باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان یکون محتاجا الیه اذ النزاع انما هو فی انه هل یجب
مع العلة التامة اولا واما الثانی فلان الوجوب اذا کان مما یحتاج الیه الوجود کان من جملة ما یتوقف علیه
وجود الممکن فکان جزءا من العلة التامة فیلزم تقدمه علی نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر
من انه اذا وجدت العلة التامة بجمیع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فیکون الوجوب اثر العلة التامة
متأخرا عنها وکونه جزءا منها یقتضی تقدمه علیها هذا محال والحاصل ان کون الوجوب اثر العلة التامة
التی هی جملة ما یتوقف علیه وجود الممکن ینافی سبقه علی الوجود بمعنی احتیاج الوجود الیه ضرورة امتناع
کون الشیء اثر الشیء وجزءا منه وقد ثبت الاول فینتفی الثانی والجواب ان المراد بالسبق الاحتیاج الیه
فی نفس الامر بمعنی ان العقل یحکم عند ملاحظة هذه الامور بان الممکن ما لم یجب لم یوجد لما مر فالوجوب
ایضا مما یحتاج الیه وجود الممکن لکنهم حین قالوا یجب وجود الممکن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها
جمیع ما یتوقف علیه وجود الممکن سوی الوجوب بناء علی انه اعتبار عقلی هو تأکد الوجود حتی کانه هو هو
فلم یجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابیتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوی الوجوب علة ناقصة لانها
بعض ما یحتاج الیه وجود الممکن فنقول ان اردتم بقولکم لا یجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئی
فهو لا یضرنا وان اردتم السلب الکلی بمعنی انه لا یجب مع شیء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل
الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهو جملة ما یتوقف علیه وجود الممکن سوی الوجوب فالوجوب
اثرها متأخر عنها بالذات وسابق علی الوجود بالذات بمعنی الاحتیاج الیه ولا فساد فی ذلک قوله
مع العلة الناقصة او التامة اراد المعیة الزمانیة والا فالمعلول متأخر عن العلة لا محالة قوله ثم العقل
کانه تنبیه علی منشأ الغلط فی سبق الوجوب علی الوجود وذلک انهما معا معلولا علة واحدة هی المؤثر
التام فلا یمکن تحقق احدهما دون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولین لطلوع الشمس
فللعقل ان یعتبرهما معا نظرا الی ترتبهما علی العلة من غیر تقدم احدهما علی الآخر وان یعتبر احدهما
متأخرا عن الآخر من حیث انه محتاج الی الآخر ومتقدما علیه من حیث ان الآخر محتاج الیه کالاخوة مثلا

فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة
وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب حكم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ
مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود موقوف
على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة
المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء في انه يصح
ان يقال وجب فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق
كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة
لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة وهو ليس بلازم قوله المقدمة الثالثة ان
جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذي هو
امر اضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له
كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة
بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه
لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف
عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن
من غير ايجاد شيء اياه لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم
الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي
من شانها ترجيح ما شاء متى شاء والاظهر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر
من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمة ويكفي ان يقال
لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة
او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها اما الاول فلان تلك
الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات
معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان
شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء
من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم
زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا

التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما في الباب انه لا يدل على وجوده
واما الثاني فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود
المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث
فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود
الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية
ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم
شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما
باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف
عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع
العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى عدم
قديم فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود
ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي
يتوقف عليها وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات
التي عدمها ازلي ضرورة استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق
اعني عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود
عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود
الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا
فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجود
والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم
او بزوال كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر
عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما
ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي يعدم
عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال
جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا وسيأتي
الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا

الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه
على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك
الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق المجموع ما يتوقف عليه من
الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف
على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة
بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات
التي فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء
الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء
جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة والمعدومة
هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه
على عدم شيء فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها
على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي
ادعينا انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجوده
اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم
الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه
من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا توجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات
والمعدومات لجواز ان يتركب عنها ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل
في العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد
على جميع اوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في
العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم فهو ممنوع
لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق
اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه

الا بعدم شيء من تلك الموجودات الخ مما لا مدخل له في اثبات المطلوب ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة
ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا
كلما عدم زيد عدم شيء من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب
اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا
مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان
لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب
وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم فان قلت
لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء قلت لان
الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففي اي وقت اوجد المختار ذلك الحادث
اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما سمي ارادة او اختيارا او غير ذلك ولم يوجد
الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد فان عدمه لا بد
ان يكون عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء
الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول
لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان
الموجب اشد مناسبة بالموجب من الفاعل المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام
غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود
العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل
لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل
سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار
الذات فترتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع
الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت
امور لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين اي كون في مكان او وضع
فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب
بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف
توجب امرا يجب زوالها فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده بحيث

يجب زواله فلنا ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية
اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا
بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء
وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع
وههنا طبيعة كل فرد يقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا
يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده ايضا لامتناع بقائها كذا ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب
اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه
علوم اخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتباريا عقليا
للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد ولا امرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر
ولزم التسلسل من جانب المبدا في الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج
والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي كون الايجاد امرا
اعتباريا غير موجود في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا زيد اعمى فان الامر
كذلك سواء وجد اعتبار العقل اولم يوجد مع ان العمى امر عدمي فاذا قتل زيد عمرا وصدق انه اوجد القتل
ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه
ليس امرا محققا موجودا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود
والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم
ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له
ثبوت فهو داخل في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض
مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة
الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي انا اوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل
هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشا التوجيه
والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث
موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل
فيها امور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين
فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات

محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب
بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله
اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو
امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها
داخلة في الموجود فلا نم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم انعدام
انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذي من شانه الايقاع
اي وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد
المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نم ان زوال كل معدوم الا بزوال
العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي زوال
العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالابوة
والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون
بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود
يرد منع لزوم قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودا محضة الا انه
لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم
اني لو لم ازد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد جعلت
فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واني لو اقتديت بالمص في الاشارة الى تزويقات
لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام **قوله** فيثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت
توقف وجود الحادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها
الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة
لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم
عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة
الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في
تلك الامور كما في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب
ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول

منها او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان
استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط
ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة
اليه واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب فقد وردنا عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب او لا على سبيل الوجوب
والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل
بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر
الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه
ويمكن ان الطريقان ان المكن تجشيمهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع الايقاع
للايقاع بالذات بل المغايرة بالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون
الوجوب اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب
ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين
وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى
رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل
من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير
الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة
اعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان
يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالايقاع والحركة وبين الامور الموجودة كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني
يجب قوله واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول
بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما
يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق
انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل
ننقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات او يلزم
قوام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة
الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب

بل يجوز

بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد
وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من
عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع والاختيار
كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم
الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو
المطلوب قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح
اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز
واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح او للمساوي او للمرجوح
والاولان باطلان فتعين الآخران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون
الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء
الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت
فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون
كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر
وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء
من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح
اي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى ان ليس كل ترجيح
ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح
في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا
للمساوي او المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو
لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد
الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من
شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون
ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب

لم اوجب دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه
وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا
ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا
ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية
قوله وهو اي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب
مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا
فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل
وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان
وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة
بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها
او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان
نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة
قوله مع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال
لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل
ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات
والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا
الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل
يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ قوله وايضا يعني ان المتكلمين
في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد
المتساويين كما في الهارب من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى
قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية
او على كونها بديهية واما ما ذكره المصنف من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج
عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال
بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي
او عدم المرجح فيه قوله على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يصير نقضا لدعوى

الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق
الذي يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى المهالك وسباع اكثر فينبغي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده
فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده
وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في
اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه
اثبات عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم
مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليؤثره الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع
في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح
وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو
امتناع الرجحان بلا مرجح فان الرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود
لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم فهذا
جنبه الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما
ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال قوله اذا عرفت
هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم
ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون
للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث
والايقاع كايقاع تلك الحركة فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم
توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير
وان تبين بطلانه في المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب اعني عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان
يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم ننقل الكلام الى الاختيار بانه باختياره فيلزم التسلسل اولا
باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار
عين الاختيار او نقول لا يجب عنده وجود المرجح لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجود ولا معدوم
ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم
كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات

بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع
الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما مر من ان استناد الامور اللاموجودة واللامعدومة
كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان
بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع اي وقت يشاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان
اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك
الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المص ههنا الى بطلان
طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة فتدبر فالآن
جئنا الى اثبات ما هو الحق قد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين
احدهما مبدا الخير والآخر مبدا الشر وهذا يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله وايضا قائلون بان الله
تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلايم القول بكون الله خالقا للشرور والقبايح مع انه لا [illegible]
فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر
واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط
ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان
ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل
اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه
حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطريق جري العادة بان الله تع يخلقه
عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها وللقائل ان يقول
خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله
الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل
حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم
من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى فتدبر وان لم يكونا صادرين عنا لا يكون الارادة الا
مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان شوق الى حصول المراد
او داع يدعو الى تحصيل ما يعقل او يتخيل من ملائمته وما ذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية التي تشابهها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة
به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس فتدبر

وايضا

وايضا نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف هذا والاختياري ما يتمكن فيه
من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع في صورة
الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في التروك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض
مستوية وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه
وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه فتدبر كقطع مسافة بعيدة في طرفة
عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الآن ان بعض الفقهاء ينكرونه فتدبر
ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار
للعبد والا تسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب
الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنده وجود ما يتوقف عليه
اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن
من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك وللقائل ان يقول ان كان الاستناد الى المخلوقات
الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى
بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب
ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يكون في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة
كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية فتدبر برهان آخر هذا هو الدليل الثاني
وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما في فعله بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم
لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري
واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج
من صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد
فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للموجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان
واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور
لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد ولم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه

بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة
حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اما موجود واما معدوم صادر عن العبد ام
لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه
في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في
محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت
به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر
الخالق ايجاد الفعل في امر خارج عن ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قايم به هذا ولكن لقائل ان يقول ان وجوب الفعل
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده
بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي
تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته
لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص
كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو وهضم الغذاء
وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه ويقظته وبعضها مما له قصد الى صدوره
وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة
الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور لا بد ان يترجح احد الجانبين على الآخر
والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند
فقد احدهما يمتنع فالقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجح احد الطرفين متمسكا بالامثلة الجزئية
باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر
عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال
السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده
هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لا بد وان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته
وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر
الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب
القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا

ليس

ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاشاعرة لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها
ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبايح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات
راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية و
خلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها
ويقبح من العبد كسبها **قوله** فقوله لان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع
للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح
وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث
السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون
فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه
حيث يحمد عليها ويذم واعاده التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان
قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا
والثواب او العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد
ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب
اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا
المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كل ما نص الشارع به او بدليله على استحقاقه المدح والثواب
فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق
العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الافراع فلعله عند الاشعري كسراب او كطنين
ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** في وراثة الصواب عن وراثة **قوله** وعند بعض اصحابنا تمسك على كون
حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبار من ثبت نبوته واجب عقلا
وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان بالشرع لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص
الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان
كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك
ان يكون ترك التصديق به حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي ص موقوف
على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر

وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نص او بالاول فيدور او بثالث
فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب
ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه
من الادلة القطعية مما لا نزاع فى كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب
او العقاب فى الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة
فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب اطاعة الرسول واتباعه فانى
الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبى عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعى قوله وكذلك امتثال اولو
النبى عم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال
ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلى ثابت بالادلة القطعية
وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلى الذى هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم
تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت
بحكم الشارع فى الشرعيات ولا يثبت بالهندسيات قوله فلان الاصلح واجب لا خفاء فى انه لا معنى للوجوب عليه
تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت
فما معنى الخلاف فى انه هل يجب على الله شئ ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة فى نفسها بحيث
يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج
الفاسق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا العقل اه مذهب الاشاعرة
بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرف الا بعد كتاب ونبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما
العقل بخلق الله علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبى عم وقبح الكذب الضار ايضا واما مع كسب
كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرف الا بالنبى عم والكتاب
كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد وهو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة
ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى
بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه
لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر
الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق

التوليد

التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض
الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المصـ اقرب وانسب
بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشئ لفظة ثم اشارة الى ان الشئ
الذى لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ
على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب
امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا
بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع
حسن البعض الآخر او بدونه فالمصـ خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره
بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان
الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه
حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشئ حسنا بجميع
اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح قوله وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام
لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج
اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو فى بعض
الافعال فلا ينافى ثبوته فى بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء قوله وانما اطلق
لما ذكر ان الحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة
ان جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح
وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام فى الافعال
الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى لا محالة يكون جزئيات متشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن
لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى
والمذكور فى كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى فى نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت فى ذاته سواء كان
لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت فى غيره وهذا اقرب لما يقال ان الدار حسنة فى نفسها
اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين
بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات
يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة

نجى من ظالم فاشار الى الجواب بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل
والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه
فوائد اما الاول اى المامور به الحسن لمعنى فى نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره اولا الثانى اما
ان يقبل سقوط التكليف به اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا تقسيم
الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به
لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح
جعله من اقسام الحسن لمعنى فى نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف اولا والظاهر
ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى فى نفسه واعترض عليه بان الساقط فى حال الاكراه
هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المص الى سقوط التكليف
وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان
بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافى كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول انه مذهب الاشعرى
وسيصرح المص بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او
لجزئه او لغيره **فوائد** واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من
الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه
من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن فى احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار
دون التصديق كان مؤمنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة
الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان لم ينطق (?)
الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة
الشهادة من الايمان وبان النبى عم كان يامر بها ويكتفى ويجعلها اهم من الاعمال لان الاقرار جزء له
شائبة العرضية والتبعية ففى حال الاختيار يعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه
مؤمنا عند الله تعالى وفى حال الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن
من الاقرار واما ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجئ جوابه ولقد طال النزاع بين المص
وبعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق
او غيره ويجب ان يعلم ان معناه هو الذى يقال بالفارسية گرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به
ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا

للتصديق

للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع فلو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان
واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المعترفين يكفر بما يصدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح
الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر
فى تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المص
ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة
من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من
نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بگرويدن
من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان
بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح
فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين
للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد لله الذى هو فعل اللسان راس الشكر وفى التمثيل بالايمان
اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن
الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه **فوائد** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن فى التصديق الذى لا يسقط
فى حال ثم فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فى الصلوة التى تحتمل السقوط وليست بركن
لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها
تشبه الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى تع وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال
حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الا حسن لغيره لانا نقول ح لا ينافى الحسن لعينها بل يؤكده الا ترى ان
الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف
بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها لان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة
المامور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء
والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن
بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه فى حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار
من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا مقامان احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة
امور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها فى حكم العدم

حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص للمال وانما
يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار النفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم
وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات
والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن
وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له واما الثاني
فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان
هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والحسن ان يقال الفقير انما يستحق الاحسان
من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر
جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن
دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه
من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة
العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت
وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع
الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج وكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط
هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد منها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها
وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست كذلك فلذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة
ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير
وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات
الثلثة وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة
امر خارج عن ذاتها فالتحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مامورا بها
كما هو رأي الاشعري واما المصنف فقد اجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها كونها مامورا بها
بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به
لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله
وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري

لا حسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه
لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به
كالزكوة ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك
لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال
كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع
الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا
بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لعينه ولكونه اتيانا بالمامور به
والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء
المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل
المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع
الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى
مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الموقعة فاراد بالمامور به الحاصل
بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المامور به
مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسن المامور به فان قيل كل من الزكوة
والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه
ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون خارجا
صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله يقتضي كونه عدلا واحسانا
لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب
آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها وللقائل ان يقول لا نسلم انه امر مطلق بل العقل
قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام فضرب منه
ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه
ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتأدى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه ان لا يتأدى بالاتيان
بالمامور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان
ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض
فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة ان يقول اما منفصل او غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به

تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه بالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا يحتاج اي الوضوء في كونه
وسيلة للصلوة الى النية لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار
وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه حسن بواسطة الغير الذي هو
اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران حسنان
حاصلان بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام انهما انما صار احسنا
لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر
واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام
بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال
التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة قوله ولما كان المقصود يعني ان المأمور به
الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي
فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى
في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه
بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها
في حكم العدم بخلافها ثمه وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد
وقد عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب
الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى
ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل
السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى في غيره كالجهاد وما
يحتمل السقوط او من الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على كونه حسنا
لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان ما سيأتي له
الثاني وهو ان كون المأمور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه
من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور
في ساير الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف
وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما حسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما
وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى

في غيره

في غيره ومثل لغيره في عبارة فخر الاسلام قوله والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا
ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه
اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر
وعند الاشعري من موجباته قوله ولما لم يخاطب العبد بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار
بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الآخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا بان يسمى الحاج
وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه وحاصل
كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لذاته ثم
اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى
من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المصنف تلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي
لا يقدر عليه غير جائز بوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله
سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه مما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع
والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر
منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما انه
لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء
والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل متقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف
غير مستطيع قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق فالاجماع
منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون
ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكنه لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور
على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع او اخبر بذلك
كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف
الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو تكليف بما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره
وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق
التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله جهلا او وقوع الكذب
في اخباره فايمان ابي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه

عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تع
لا يجده عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع
وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق
ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمستطاع
ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه بان الله تع عالم
في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه
تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي
في الجواب ان الوجوب او الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تع
يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان او عدمه وكذا في الاخبار
وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة
ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا
عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار
بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه **قوله** وعنده اي لو كان التكليف
بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري لزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا
بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري بان العبد مجبور في افعاله لا تاثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري
وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم **قوله** ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه
يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده ولا خفاء في ان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف
ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك
بالضرورة ويستحقون العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز
صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم
جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب
عليه ترك التكليف بما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك
لكنه تركه تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع **قوله** ثم القدرة
شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط
بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد

ونفس

ونفس الوجوب ليس كذلك لما سنعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة
للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك تحقق التكليف
الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني معنى اشتراط التكليف
بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة والا فلا كلام في صحة التكليف
بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل
والقدرة معه **قوله** لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التي منشا
الاحتياج اليها هو الاداء وهذا مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء
لا نفس الوجوب **قوله** من غير حرج غالبا قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا
وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل
ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب
والثاني كثير والثالث نادر **قوله** وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة
التي يتمتع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل
يكون فضلا من الله تعالى ومنة **قوله** فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كاف
للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة على الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم
والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا متعذر
في هذه الصور **قوله** كما في مسئلة الحلف بمس السماء هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان
الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف
موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله **قوله** فاما القدرة الحقيقية فقد اختلفوا
في ان القدرة مع الفعل او قبله فالمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام
الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهي
مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل
الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لا كما في فصل الحسن والقبح فلهذا
قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجود اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة
المستجمعة بجميع شرائط التاثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة
بجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط

التاثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف
مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة وحينئذ يلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف
بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل
في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته
وارادته وقصده الى ايقاعه والممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد
وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون العلة التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف
الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله**
او نقول جواب ثالث عن دليل فخر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
والسند هو وجوب قضاء المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله** ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا
آخر عن دليل فخر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط
ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء
فيستغني عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كما ان
القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع
لان هذا التكليف ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول
لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزم بالنفس الاخير من العمر قضاء جميع ما تمكن
من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وكيف ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذا اخلف
للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كالميت بقي عليه الواجبات في حق بقاء
الاثم والمواخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء
فان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا
لامر آخر فيكفي توهم القدرة في النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا
الصلوة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة دليل
على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات
التي هي شرايط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرهما بسلامة الآلات والاسباب
على ما زعم المصنف **قوله** والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الوجوب
والافضل ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الواجب تعالى

فالدرجة

فالدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس كالحج
والزكوة كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدون النماء اذ بصيرته بالنسبة لا ينتقص اصل المال فانما يوجب بعض
النماء ثم ان القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتكليف بالفعل واحدا لم تكن شرطا محضا بل فيه معنى العلة فلم
يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غيره بالوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود
في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
الواجب العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكنه بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة
واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها
اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة
فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل
لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد حولان الحول
ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي واما اذا لم يتمكن بان
هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه
في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما
كان نظرا الى المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر فلم يسقط الوجوب عنه او نقول يجعل القدرة
الميسرة باقية تقديرا زجرا على التعدي وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير
قوله وفي هذا الكلام اشارة الى ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل على ملك قدر
المؤدي فكيف يكون وجود النصاب من شرايط التمكن رجوعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة
الممكنة بسلامة الآلات والاسباب والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة
الممكنة بل من شرايط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان من شرايط الابتداء على انه
لا يتغير الواجب العسر الى اليسر الا بشاة الخمسة من الابل والدرهم من الاربعين بسواد الميسرة وهذا معنى
قولهم يسير ربع العشر الكل للقادر بسواء بل تمامهم لم يكون ايجاب الدرهم من الاربعين ايسر من الشاة من
المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فلا يبقى من النصاب بعد
هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة
بهلاك جميع النصاب قلنا انما سقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو
النصاب ولهذا لا يسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينبغي ان ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان نبع

فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب شرع بان النصاب الميسرة
والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اى الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو
كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى
لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير
وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا للتمليك الا
بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال برفع
حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى ولذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف
اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى
لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدايد الفقر والجزع على مكابد الحاجة فلا بد في اهلية الاغناء المأمور به
من الغنى الشرعى لئلا يؤدى الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين
قوله عم افضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافى بين عدم
وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق
فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر
غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذى لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة
على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذى اختص بتاييد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وايثار
مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت على التعفف
ان كان فقيرا او لا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضى الى ابطاله بالمن او الاستكثار ان كان غنيا
وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد له اى للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص
والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير
المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شئ قوله لدلالة التخيير يعنى ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون من
امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون
الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه
لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اى كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا
العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى
فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق القدرة اراد بها ملك

الرقبة

الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها
وسقوط الاعتاق قوله الا ان المال الخ هذا غير معين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة
يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فتكون دون الزكوة قوله واعترض
على قولهم يشترط بقاء القدرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدى الى فوات اداء الزكوة
فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب
العسر يسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة
يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا
الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال
الاختيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشترى الدار
عن الشفيع حتى صار بحرا او منع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجانى عن اولياء الجناية من غير اختيار
الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثانى بان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
يسرا وسهولة فلو وجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر
يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير العسير يسيرا او بالعكس فلشامل اذ المبشر لكل عسير قوله فصل في تقسيم المأمور به
باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان
باعتبار حالة للمأمور به في نفسه فلذا جعل فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتبه على الدرجة
الاولى اى لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذى في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية يبتنى
عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل
من الاقسام والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود
بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة خارج الوقت او لا يكون
مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة قوله
اما المطلق فعلى التراخى اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى انه للفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخى
بل كل منهما بالقرينة والمراد بالفور امتثال المأمور به عقيب ورود الامر وبالتراخى الاتيان به متاخرا عن
ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخى الا ان مرادهم بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد
بالاستقبال فالتراخى عندهم اعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر
جاء للفور وجاء للتراخى فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى ضرورة

عدم قرينة الفور لابدلالة الامر كان للمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة
فعند عدمها يثبت الفور قد دفعها بان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم
اصلي فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور
ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة **قوله** اولا يكون كقضاء رمضان جعلوا اصيام الكفارات
والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من
المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم
القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي
يصام فيه سببا لوجوبه **قوله** وقسم آخر مشكل حتى التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته اولا
والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته فحينئذ اما ان يكون سببا كصوم رمضان اولا كصوم
القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء
اولا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** واما وقت الصلوة المؤدى من الصلوة هي الهيئة
الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها
في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدى اي زمان يحيط به ويفضل عليه وهو شرط للاداء اذ
لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف
باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطيته
للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نسلم انه لزوم بين حتى يستغنى عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك
الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى اي لزوم تلك
الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة
كالملك بالشرى مع ان النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال اذ تستعقبون على ان السبب
نعم الله تعالى واختلاف العبادات لاجل اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة
تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان الظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ
حد القطع كشجاعة علي رض وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** والتغير اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث
تصح في وقته الكامل وتكره في اوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف
السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير
هو المؤدى او الاداء والمدعى سببية لنفس الوجوب **قوله** والتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن

لان

لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال
ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على
الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستند البصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر
لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا
للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز
ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا السببية لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان
تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة
على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا
على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء
ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت
ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه
الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير
فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب
لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبري لا اختيار
فيه او مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الالات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح
بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة
سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جزء وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء
فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف
الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب
في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون
وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير
مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض
او نوم او نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى
ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب
على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون

فعل النايم والحايض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب
عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء
وليس الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب الكل الى ان لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى
ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استحالته غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو
الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان
الصايم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك الفعل
والآخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب
ابي الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات
المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها فبالسبب يجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات
والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك والتسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال
ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نايم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا
النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبي الكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم
على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا
فيه وان اخره الى الصحة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل
في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين واما الذاهبون
الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال
الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجي ولا شك
في تغايرهما ولهذا لا يتبدل ذلك المتصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في الواجب المالي
اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجي الا انه لما لم يمكن
في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب
وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر
ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني او المال المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب
لجواز ان يكون غافلا كالنايم والصبي ولا المتصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النايم او الصبي بصلوة او مال
يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج و
ذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به

والتحقيق ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم
المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا
وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النايم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها
منهم الآن غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه
بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر
لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنايم والمريض مثلا فلزوم
وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس
بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية
من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب في الجملة بان يلزم وقوع
الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء فكان بينهما فرقا بتعسر التعبير عنه فان المعذور
يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي
الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء
المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا **قوله** ولا اداء عليهم
لعدم الخطاب فان قيل ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع
يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين **قوله** ولا ثم
للقضاء من وجوب الاصل لا ان اتيان مثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب عندهم وبعضهم على ان القضاء مبني
على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فياثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد
يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النايم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب
القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط **قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون
السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت
والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او
الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل ان يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو
لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب

بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والتعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على ان الطلب وصدور
الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه
لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده
ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يوم قتال المشركين لو اراه
قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي
لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو
لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير
ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع
لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم
اذا كان الوقت لا اخفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في
اي جزء من اجزاء الوقت وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتأخير
من اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل
لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة
ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي
هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته
منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض
لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها
واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت لامتناع التقدم على السبب
فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا
لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال
بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المذهب ان نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال
قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به
فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا انتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي
يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه
تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل

ان اتصل

ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فالسببية له حتى ينتقل عنه واياً
ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه
تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه فسادها
قوله وهذا اي الصلوة العصر الى ان غربت الشمس اي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام ليتحقق اعتراض الفساد
اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فساد قوله قلنا لما كان الوقت كله لما ثبت في موقعها اذ لا معنى
لسببية الاول الثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء
واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او ناقص كما في العصر وتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان
بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث
صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتداء في وقت الاحمرار ووجه الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع
فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء
الى التيقن بخروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل
المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه
لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء
والظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال
الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت لصلوة في الجملة بخلاف الفجر او بان دخوله في الكراهة وفي الغروب خروجها
عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل
متعذر عنده على ما قرر فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة
وذهب بعض المشايخ رحمهم الله الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع
بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد
اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد
فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء المترتب واحدا فواحدا اذ لو كان السبب
في حق الاداء ايضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك قوله فوجب القضاء
بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الغائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو

كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان
الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت
محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا
ذكره الامام السرخسي وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ
يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمصلي في اول الوقت لا يكون آتيا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول
بعد الشروع يجب الاداء كما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع
ان لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي في ذلك
وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد
الارتفاق فعلا اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار
في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا للفعل كما في خصال
الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف
قصدا او لا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار
من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله
لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء او يجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء
وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء آخر وهو ما يفعله او الواجب
واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه
وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف
الصوم على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف **قوله** وتخريج الكلام للتعليل اي الاخبار عن الموصول
مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من
ههنا شرطية فيكون على السببية ادل **قوله** ونسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاضافة
الاختصاص الكلي وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على ساير وجوه الاختصاص الا ان
وجود الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي
ومفض الى الوجود الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم
الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت

ثم المختار

ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع
عند طريان الناقض كالصلوات في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا للوجوب
وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النصوص الاضافة فان الشهر اسم للمجموع
الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر
ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزم القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه لكن يلزم
في آخر الوقت وايضا قوله صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها
وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها
امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا **قوله** ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق
كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اي في
حق المسافر بل في حق ادائه وتسليمه عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لان في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة
شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** وههنا روايتان روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح
وروى الحسن انه يقع عن النفل اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة
في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض
الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل
الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بتصريح
النفل او واجب آخر **قوله** في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق معه الصوم ويتعلق الرخصة
بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي
في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو او مأول بالمريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه
ازدياد المرض **قوله** وقال زفر عطف على قوله لم يقع عند ابي يوسف ومحمد وهذا ابتداء تفريع آخر على تعين الوقت
في الصوم ومحل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما
واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه
اخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا
استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد
وقيد الاجير بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا

وهب كل النصاب للفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح
عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة المتفرقة او الفقير المديون والكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح
عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويعرفه عن العادة الى العبادة باختياره
فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي
يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة
بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا
لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان
الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت
زكوة من جهة انها عبارة تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير
وذكر الامام السرخسي ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة
من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله وقال الشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى
على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة
المفروضة شاء العبد او ابى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة ولهذا اختلف ثوابا فكما لا بد
لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل
انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما تأدي فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا
لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نسلم وجوب التعيين
الا انا لا نسلم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده
وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت
مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل الخطأ
في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت
قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف
وبقي اطلاق اصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة فان الصوم لا يوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا
سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف
وان تغاير بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف

لا على التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها
اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا
بمعنى انه ينتفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما
من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها
وقد يجاب عن اصل استدلاله بانا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض
اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل
الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون
بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فبنية النفل
او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثاني
يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على انه لم يلد مولودا آخر ظنا فاسدا قوله فيتوقف الكل
لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجود فيفتقر الى تحقق جميع الاجزاء
بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية
بجميع الاجزاء متعذر وباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى
من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها
واما النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساك لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور
حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية
المعدومة في الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم مقترنة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا يقارنها
شيء من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء
فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة
الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما يمنع طريان
العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على شيء يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه او لم يعزم على تركه واما
المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد
الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة
الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام
فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد

الف دلا يعود صحيحا قلنا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر
صار صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا
يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل **قوله** والطاعة
قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج
العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى **قوله** وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل
ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام
على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام
في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت
قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما
قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم
لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار
الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها
والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي
قوله خلافا للشافعي رح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط
الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم فينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك
الامام في الركوع **قوله** ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم وان كان
من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك
الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن يتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما
بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت
ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا
النذر في امثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما
لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء
في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني ايضا بل قسما برأسه فلا ينحصر الاقسام
في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور المعين
كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثاني في تعين الوقت وقد بينوا احكامه اقتصروا في امثلة القسم الثالث

واحكام

واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فعينه والنذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط
وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين
خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس
بمعتبر في القسم الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا
او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح
النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي
اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية يكون موقوفا لاجل ما هو مشروع الوقت
وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات
فاذا صادف قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت وهو متعينة انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض
والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات **قوله** واما القسم الرابع من الموقت فهو الحج فان
وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه
الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا حج
في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب
حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا
لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من
جنس واحد وعند محمد رح يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر
الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول
كالنهار للصوم فيثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب
في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون
في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت
في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداءه
في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم
بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في
الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد **قوله** احترازا عن الفوت يعني ان التعين انما ثبت
بعارض خوف الفوت لا لانه اصلي فاثر التعيين انما يظهر في حرمة التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية

النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل
جميعا قوله لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته ولان افعال الحج غير مقدرة
بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا
كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي
فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد
على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه
بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قوله فصل في ان الكفار هل يخاطبون
بالشرايع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل للاحكام لا يراد بها وجه الله تع
لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي
هي طاعة الله تع وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه
ولم يجعل مخاطبا بالشرايع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا
مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا
بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول
الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب
ادائه ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة قوله
في حق المواخذة في الآخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر
اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام السرخسي وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم
جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة الخلاف انهم هل يعاقبون
في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو الموافق
لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول
فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك
اعتقاد الوجوب قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد
هذه الآية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهناك

على ان محل الوفاق ليس هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك
للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم نكن من المعتقدين
فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد وزيادة مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في
الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تع
والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك وايضا يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة
حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا او تحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة
وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآية المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون
عام لا تخصيص له بالمرتدين قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة
دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب
اجيب بان نيل الثواب على تقدير الاتيان به واستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى الاتيان
بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان
وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات
فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفرع الا يرى ان السيد اذا قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك
قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله
وليس سقوط العبادة عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول
فهو ان المواخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا او لا نسلم المواخذة على ترك العبادة بل
هو عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب
ضعيف اذ الصحة انما يبتني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رح انما هو
لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية هو عند الشافعي رح محمول على من مات
على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد قوله عندنا
ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رح بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف
في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
لانا نقول انه في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة قوله فصل
النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة

في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون
اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على ان
القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه
واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع اجيب
بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرائط ويترتب عليه
احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففي الحسيات
ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصرح بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق
شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا الحكم تحققه
كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب
والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي قوله فيقتضي القبح لعينه
اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه
كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبيح لعينه اي لذاته او لجزئه وبواسطة القرينة
يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه
فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعي
بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة
كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي
حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم
بارتفاع الوضع جعل المنهي عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه
ان دل الدليل على انه قبيح لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا
ففاسد عند الحنفية وباطل عند الشافعي رح وان لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رح حتى
لا يترتب عليه الاحكام وعند الحنفية رح يصح باصله لكن لا يغنيه بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه قوله قلنا
حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم
يوم النحر انها ناعما يتكون او عما لا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر وتحقيقه
ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل
فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا

كالتوجه

كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر
مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع والمعاني
اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فالتزم معنى النهي وحاصله ان امكان
الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا ثم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض
انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمص فصل الكلام بعض التفصيل
وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل
المشروع بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع وبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل
من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية
في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففي يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا وبقي
تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون
اعتبار الشارع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون
عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه
غير الشرعي اي المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر
وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان
ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه
الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة
وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع
كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال
على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله القبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بان القبح لذاته بل
الفعل انما يحسن لامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع
بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط
القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي
ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله فيثبت على الوجه الذي ادعينا يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه
يقتضي الامكان فلا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون

حاصله ان النهي راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا فلا يحتاج الى امكانه الشرعي كما ادعاه الخصم ٢

محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضى وهو النهى بان لا يكون منهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح
لعينه وحكم ببطلان المنهى عنه فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا اذ ذهب المتكلمون
والجبائى وابو هاشم واحمد ومالك فى احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة فى الدار المغصوبة وذهب القاضى
ابو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعنى لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون
بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهى والجواب انه
ان اريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به وهو محال اذ المأتى به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به
ضرورة تعلق المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم
ان المنهى عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به
والمنهى عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو
اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال
لعبده خط هذا الثوب ولا تخط فى هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه فى ذلك
المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ننقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك
الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان
كان داخلا فيه ننقل الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك فى بيان الحسن فان قيل لم لا يجوز
ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح
لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا
بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يتوقف الى وجود جميع الاجزاء
بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها امرا مطلقا اى
من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لتأدى بها المأمور به قوله واما الرابع هو ما يكون منهيا عنه لذاته
ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته قوله وعنده اى عند الشافعى
الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر فى العبادات
وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى
ان المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا
القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يتقيد

الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء فى ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعل
فى الصلوة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما لما يجئ قوله كالبيع بالشرط يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد
المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبى عم عن بيع وشرط والنهى راجع الى الشرط
فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط امر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس
العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام قوله والربوا اى وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربوا
بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط
لا على الشرط قوله والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع
بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط
بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته
والخمر وجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت
الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة قوله وصوم الايام المنهية اعنى العيدين وايام
التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس بمخالفة هواها
وتحريضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها ايام اكل
وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار
ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه اى غير داخل فى مفهومه
وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس
وفى الطريقة المعينية ان النهى ورد عن الصوم فصرف الى غيره عدولا عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق
من ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد الصوم
ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم فى هذه الايام ترك للمفطرات الثلث
والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة ومستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون
منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والغرض الاصلى للصوم هو الاول دون الثانى لاختصاصه بهذه الايام
فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التى هى الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة
بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقى الصوم فى هذه الايام
مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا قوله لكن يصح النذر به اى بالصوم فى الايام المنهية
لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على

والاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى لو قالوا الوصح بذكر
المنهي عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة كما لو قال لله علي ان اصوم ايام حيضي
بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر
اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول امكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب
بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان
ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز بينهما **قوله** واما الصلوة تشير الى الفرق
بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع
الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من
قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون
كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم
حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي
انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير
ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح
جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود
لا تسمى صلوة ما لم تجتمع ولم تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة تجب صيانتها والمضي عليها
فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل
المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية
وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة
وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما
مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلا تتاتى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال
قوله الملاقيح جمع ملقوحة كما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به
الا انهم استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس ركنا هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن
ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على سبيل التراضي
والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا اذا اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده

فجعلوه

فجعلوه ركنا بخلاف الثمن **قوله** واما البيوع الفاسدة لا يخفى انه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام **قوله** وكذا اي
مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عم
لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما ثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط
الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهي وجود صورته في محل لا لصحة النكاح ولما كان ههنا
مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع
بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى جواب اعم واتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء النسل
وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا
لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض فانما لم يبطل لظهور اثره في الحال اعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم
للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع
مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله**
فان قيل ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على
ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل
حسي نهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار
وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان
يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره
وكل ما هذا شانه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا تكون الافعال المذكورة مفيدة
للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان
ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع
شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد
وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء
على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة
من احكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة **قوله** فان المعصية
لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما
اما الملك والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى

خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانعقد عليه الاجماع قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله تعالى فمن
ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اى من الولد الحرمة الى
اطرافه اى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة اقامة النسل
كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم وحوا فلذا صرح بذكر امهات النساء وفسره صاحب الكشف الاطراف بالاب
والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى الا الى الاب
وكذا حرمة آباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة او جدتها على اب الزوج او جده
فان قيل سبب الحرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل
يختلط فى الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من
الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزء من
كل واحد منهما قد صار جزء من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى الكل منهما فكان كل منهما بعض من الآخر بواسطة الولد
فتثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة النسل وفى حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمى
ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد قوله والاسباب معناه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب
ثم لم يعتبر فى السبب كالوطئ مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى
قولهم حرام زاده انه ولد من وطئ حرام لا ان الولد هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع
فى محل غير مشروع ولذا قال عليه السلام ولد الزنا شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى
لاتصاف امتزاج الماءين واخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا صالحا فى ولد
الرشدة فى امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا استحق ولد الزنا جميع الكرامات
التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك قوله والملك
بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله
فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب
بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان
المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات
وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا لحسنه وان قبح بنفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط
فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل شرط عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة
التى لا تبعية لها كالولد وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع

فلا يثبت

فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل فيه ابدال خلاف
كما فى التيمم لا بدل مقابلة كما فى البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا
نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند
حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل فى ملك الغاصب
يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال كالوقف يخرج عن ملك الواقف
ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغى ان يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ يندفع به الضرورة اعنى امتناع
اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا اخلاء الاصل لان الاصل
فى الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة كما فى المدبر لكيلا يبطل حقه قوله او هو
اى ضمان المدبر فى مقابلة ملك اليد يعنى ان الضمان فى الغصب فى مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلى
الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك فى المدبر لتعذر انعدام الملك فى العين فجعل بدلا عن النقصان الذى
حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال الايجاد شرطه اعنى تمليك العين كما فى القن ولا يجعل بدلا عنه
عند عدمه كالمدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعنى لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لعينه فان الاجماع
على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهى عنه لغيره وهو عصمة المحل اعنى
كون الشئ محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموالنا غير ثابتة فى زعمهم لانهم يعتقدون
اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا فى حق الخطاب بثبوت عصمة اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين
فى زمن النبى عم فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال الا نم ان العصمة
غير ثابتة فى زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت
ما دام المال محرزا باليد حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز
الذى هو سبب العصمة فسقطت فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء فى حالة
البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله
وسفر المعصية ليس منهيا عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق قوله فصل اختلفوا فى ان الامر بالشئ
هل هو نهى عن ضده وبالعكس وليس الخلاف فى المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهى
عن ضده ولا فى اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهى لا تفعل بل الخلاف فى ان الشئ المعين اذا
امر به فهل هو نهى عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس عين النهى عن ضده ولا يتضمنه عقلا وقيل عينه وقيل
يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهى عن الشئ نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون

بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون امر الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة
والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما بين
في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها
وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك
الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فباي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع
في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من افراد ضد
المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد
الكفر وفي النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل
هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان
الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات
يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطء اخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه
مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على ان النهي
عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج
اخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي
يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف
كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب
بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح
والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود
هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فحقق ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع
ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة
الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا اسمى الله العدة اجلا والاجال اذا اجتمعت
على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور
اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين **قوله** والمامور بالقيام تفريع على ان ضد المامور

اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه
لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مامورا في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد
لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم
تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان سنة لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه
وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز
ان لا يلبس المخيط ولا يستعمل الرداء والازار فيكون لبس الازار والرداء سنة لا واجبا لا يقال ضد
لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا اخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على
من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو
الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا **قوله** والسجود تفريع على الاصلين مما سبق وذلك
ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك
على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رح وعندهما تفسد بناء على انه مامور بالتطهير
في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل مفروض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل
هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلوته خلافا لزفر وذلك
لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد
وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان
في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها وضع
لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى
لطف الايهام في قوله انه المسهل لكل عسير **الركن الثاني في السنة** وهي في اللغة الطريقة والعادة
وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير القرآن من قول
ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عم الا انه بحث عن
كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي وعن شرائط وعن ضد الاتصال وهو
الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في المبدا وهو السماع او المنتهى
وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو
الفعل وعن مبدا السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق
كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله فصل** في الاتصال فان قلت كيف جعل

مورد النسبة الخبرية فى السنة الامر والنهى بل الفعل ايضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة
بالتواتر ونحوه هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهى به ان الاخبار بكونه كلام النبى عم متواتر ومعنى المتواتر
على ما يتحقق كلام ما يكون رواته فى كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم فقوله فى كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه
اشارة الى انه لا يشترط فى التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط
خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطئهم اى توافقهم
على الكذب عند المحققين تخصيص الكثرة بمعنى ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطئهم
على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور بما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون متواترا
واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط فى التواتر حتى لو اخبر
جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد دين موسى عم
فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه فى كل عهد ثم المتواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو
اتفق اهل اقليم على مسألة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان **قوله** والاول اى المتواتر يوجب
علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شئ مخترع لا ثبوت له فى نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واوطانهم
مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطئوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت
فى نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلى عن تواطئهم على الكذب والاحسن ان يقال انا نجد من
انفسنا العلم الضرورى بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل
النقيض اصلا وما ذاك الا لاخبارهم ثم حصول العلم من المتواتر ضرورى لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه
يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافى ذلك كما فى بعض الضروريات فان قيل
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد فجواز كذب
كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا
على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثانى اقوى بالضرورة فلو كان الاول ضروريا
لما كان فرق وايضا الضرورى يستلزم الوفاق وهو منتف فى المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة
اجيب اجمالا بانه تشكيك فى الضرورى فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف
حكم الاحاد كالعسكر الذى يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع فى اختلاف انواع
الضرورى بحسب الشدة والضعف بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك

مع الاشتراك فى عدم احتمال النقيض والضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية
قوله والثانى اى المشهور يفيد علم طمانينة والطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان
كان المدرك يقينيا فاطمينانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه
الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبى وان كان ظنيا فاطمينانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل
فى حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل
فالمتواتر لا شبهة فى اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد فى اتصاله شبهة صورة ومعنى حيث لم تتلقه
الامة بالقبول والمشهور فى اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة تلقته بالقبول فافاد حكما
دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو فى الاصل خبر واحد ولم ينضم اليه فى الاتصال بالتواتر ما يزيد على الظن
فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبى عم تنزهوا عن وصمة الكذب اى الغالب الراجح من حالهم
الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبى عليه السلام ثم يحصل زيادة ورجحان بدخوله فى حد التواتر
وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب ان نقلهم صادق قطعا بحيث
لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثانى والثالث وان لم يتنزهوا عن الكذب
دخل فى حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعى على
نقل الاحاديث وتدوينها فى الكتب وفى كلامه اشارة الى ان خبر الواحد ما لم يكن رواته فى الاول منزهين عن وصمة
الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك فى حد التواتر كابتداء بعض الاخبار الكاذبة فى البدع **قوله**
والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه
ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون
الا الظن على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفى اللازم وهو العلم على نفى
الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والجمهور منعوا اللزوم
محتجين بان لا وجه لرفع الدليل وظاهره غير موجب للعلم اذ لا عبرة على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة
والعموم للاثنين فى الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل فى الادراك جازما كان او غير جازم والظن
قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر
من كل فرقة الاية وذلك لان لعل هنا للطلب وللايجاب لامتناع الترجى على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة
والاثنان او الفرقة الثلثة فصاعدا والطائفة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد يوجب
الحذر وقد اجاب بان المراد التفقه فى الفروع بقرينة التفقه فيلزم تخصيص القوم بغير المجتهد بقرينة ان المجتهد

لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومجال علما ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر
ثم قوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل بلدة واما السنة فلانه عليه السلام
قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين اتى بطبق رطب وقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه
بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من الصحابة الى
الافاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما
على انه انما يدل على القبول دون وجوبه فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت به كون خبر الواحد حجة وهو
مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رض
وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم
الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك
يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر
الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان عند قصوره في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق
قوله والاخبار في احكام الاخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد
في احكام الاخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه
لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
ترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث
لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قايم والا لكان يجب
والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب
الاخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيوجب الظن وذلك في التفاصيل والفروع
ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد
القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وقد بين
فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل
دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منها **قوله فصل** حاله ان الراوي اما معروف
بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فاما ان يوافق قياسا ما
فيقبل او لا فيرد واما المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثاني
لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل

البعض

البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يعمل
بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه
حتى يثبت موجبه لا موجب القياس وذهب اصحاب الشافعي رح الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر
في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص
راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقديم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقديم
الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل
المص على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عم لا يحتمل الخطاء
وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله اي علته التي ينبني
عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو امر عارض ولا شك ان المتيقن بالاصل راجح على المحتمل به
الثاني انه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع
مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيكون ادنى من الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو
عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان احاده غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي
خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصولها بخبر راو غير معروف
بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف
الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من
حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض
النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة
انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق
مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في
الوضوء مما مسته النار ليس تعقيبا للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل
على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تع فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الاية
حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق
قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** وذلك مثل حديث
المصراة من صريت جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري
كثيرة اللبن وقول المص ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رض ان النبي عليه السلام

قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها
ردها وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث
ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق
شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة
عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في
ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير
بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة
قياسا على صورة العدوان صريحا وهذا التكلف ذكره المصنف وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب
والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة
والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف في فصل الانقطاع
بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان
هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين
فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي
اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه السلام على طريق التتبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عم
سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس فيهم عدول
وغير عدول **قوله** فامروع بفتح الباء والصحاح بحيث يكسر ونها **قوله** لما خالف القياس عنده وذلك ان
المهر لا يجب الا بالوطي او بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما
لم تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث فاطمة
بنت قيس لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رض وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون مما رده
الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال عليه السلام خير القرون الحديث
فان قيل وقد قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف
بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق
واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل
الدرجات في الآخرة فلا يدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع

القضاء

القضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالنية ادطريق السنة مع فساد الزمان **قوله فصل**
في شرائط الراوي لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب
الكذب لعلمه ان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر
اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة
وجعل علامتها اجتناب الكباير وترك الاصرار على الصغاير وترك بعض الصغاير والمباحات مما يدل على خسة
النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية
فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر اعظم الكباير فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج الفاسق والمبتدع
قوله واما الضبط لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار
الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الرجحان على ما صرح
به في ساير كتب الاصول واليه اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح **قوله فصل** في الانقطاع وهو
قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر
او المشهور او بكونه شاذا فيما يعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي
او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما لامر غير ذلك كاعراض
الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسايط فالخبر مسند وان ترك
واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر
الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا بامور خمسة
ان يسنده غيره او ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده قول
اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل
بالمسند والاربعة الباقية ليس شيء منها بدليل واضح وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا
قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن او يقوى
فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي بان قبول الرواية موقوف على العلم
بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي
لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلثة اوجه الاول الاجماع على انه فوق المسند الاول
ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو استند
لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه السلام

وهو معصوم اولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا برواية عن عدل
الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه
الى الغير ليتحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو اي ان قول فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند
وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال وتسند الى العدول
تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي يعني ان جهل السامع بصفات
الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة فلا يجزم بنقل الحديث
ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا يرى انه اذا
قال اخبرني ثقة يقبل كانه يشير الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان المراد
بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم **قوله** كحديث فاطمة بنت قيس
فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لكونه في مقابلة
عموم الكتاب والا لما كان لقوله حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى وايضا لا خفاء في ان القراآت
الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي
ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول وهو بمرأى منه ومسمع **قوله** وكحديث القضاء
بشاهد ويمين هو ما روي عن ابن عباس رض ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض
لقوله تعالى واستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسر
برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا بجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم
اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان
وليس بعد الادنى شيء الثالث ما ذكره المصنف رحمه الله وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع
ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وادنى معناه
اقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين
بناء على خطائه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه امر
مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي رض ان النبي عليه السلام قضى بشهادة
شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروي عنه ايضا ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة
الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رض انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات
معاوية **قوله** وكحديث المصراة صحيح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه

قوله

قوله وانما يرد خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه
ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائط
العمل بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطع فلا
ينسخ الكتاب به ولا يزاد به عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
على انه مما يخالف عموم قوله تعالى ما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو
مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعه
الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل
المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمانينة
وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات
الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله**
البينة على المدعي واليمين على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد
واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وكحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد بن ابي وقاص رض ان النبي عم
سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحم
اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن
حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه
كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه
يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا
كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها
وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء اعترض
عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز
ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان
الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الكيف
ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس

فی مقابلة الخبر **قوله** واما بكونه شاذا عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض
الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوی یعارض الادلة الدالة
علی وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبی عم او الادلة الدالة علی عدالة الصحابة لان ترك التبليغ
ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا
لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعل قسما آخر باعتبار
انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهی انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعی
وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار
لكن ربما اصل قلعه الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء
ولهذا قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة
احتجوا على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروی عن ابی هريرة وعن انس ايضا الا انه اضطربت
رواياته فيه بسبب ان عليا رض كان يبالغ فی الجهر وحاول معاوية وبنو امية محو آثاره فبايعوه على الترك فخاف
انس وروی الجهر عن عمر وعلی وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفی والجهر اثبات فربما لا يسمعه
الراوی لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبی عليه السلام ابعد من هؤلاء وهذا لا ينافی سماعه الفاتحة على انه
روی عن انس ان النبی عليه السلام وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا روی انه سئل
عن الجهر والاسرار فقال لا ادری هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه واما الثانی وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض
الصحابة رض فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع
مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضی الله عنهم
وراوی الحديث زيد بن ثابت رض لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد
اتفاق غير الراوی والا فهو يتمسك به لا محالة **قوله** الا فی الصدر الاول يعنی ان القرن الاول والثانی والثالث
فانه يقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبی عليه السلام وفی غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق
فی اهل الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوی هو الميل الى المشتهيات او المستلذات
من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه فی امر الدين فان تادی الى ان يجب اكفاره كغلاة الروافض
والمجسمة والخوارج فلا خفاء فی عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان
لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرايط المذكورة اشارة
الى ان المراد بالهوی ما يؤدی الى الكفر او الفسق **قوله فصل** فی محل الخبر سواء كان خبرا عن النبی عم او لم يكن

والمراد خبر الواحد ولهذا حصر المحل فی الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها
على اليقين **قوله** واما اخبار الصبی فان قيل ان ابن عمر اخبر اهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا وكيفيتهم وكان
صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روی انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم **قوله** لكن
الشبهة وقد يجاب عنه بانه لا عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية
وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأی فی
اثبات ذلك **قوله** مع ساير شرايط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد
ومثل الصبی يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة **قوله** صيانة لحقوق العباد يعنی يشترط الامور
المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون فی معنى
الشهادة **وقوله** ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين
جميعا **قوله** فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان الشاهد هی المعاينة
والعلم شرط فی الشهادة لقوله عليه السلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن
كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء او ابی وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان
اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح
جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه **قوله** والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية و
العدد وان لم يكن من اثبات الحقوق التی فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا
للمشقة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من
حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامهم
فيه اظهر مع انه يكفی فيه شهادة الواحد **قوله** وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام فی موضع من كتابه ان اخبار المميز
يقبل فی مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحری وفی موضع آخر انه يشترط التحری وهو المذكور فی كلام الامام
السرخسی ومحمد رحمه ذكر القيد فی كتاب الاستحسان ولم يذكره فی الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور فی كتاب
الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز ان لا يشترط استحسانا وانما يشترط رخصة ويجوز ان يكون فی المسئلة روايتان
قوله على ان المتعارف لا يشترط فی الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل
فلان ومأذونه او اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه او جعله مأذونا لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه
لهذه المعاملات او لاخبار الغير بانه وكيل ونحو ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثانی حيث يقولون
الانسان قلما يجد المستجمع للشرايط يبعثه الى وكيله او غلامه **قوله** وان كان ای المخبر بما فيه الزام وجه دون وجه

فضوليا يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لابد من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث
قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان او رجل
عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان
ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل لم يذكر في المبسوط
اشتراط وجود ساير الشرايط اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره
انه يحتمل ان يشترط ساير شرايط الشهادة عند ابي حنيفة حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي واما عندهما
فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمختار جزم باشتراط
ساير الشرايط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء
باحد الامرين العدد او العدالة **فصل في كيفية السماع** **قوله** وهي الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا
الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقرواتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول
اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان كل
محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة **قوله**
وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه
قوله وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدي على امامه **قوله** والثاني لا يقبل عند
ابي حنيفة لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن حفظ تام
اذ الحفظ الدايم مما يتعسر على غير النبي عليه السلام لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر
في المعتمد ان الاولى ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب
على ظنه ذلك **قوله** وديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال
الديوان للمجمع لحاكم **قوله** لقوله عليه السلام نضر الله امرء الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما
سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولانه مخصوص
بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني
بعبارته وذلك كقوله عليه السلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام
في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد
عن الصحابة من امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا او رخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا **قوله**
فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا يحتمل

النسخ

النسخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب **قوله** كحديث عايشة رض قد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح
بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب **قوله** وان عمل الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية
لا يجرح لجواز انه كان مذهبه قبل ذكره بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك
قوله عن الزهري عن عايشة ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عايشة رض **قوله** لقصة ذي اليدين هو عمرو بن
عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك
ان النبي عليه السلام قبل رواية ابي بكر وعمر رض انه سلم على رأس ركعتين مع انه انكر ذلك اولا لان سياق القصة
يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي
وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام
في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام وقد رواه
عمران بن الحصين وهجرته متاخرة كذا في شرح السنة ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه
فان قيل ان اريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد ما يعم
ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة فلما تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف
يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر
ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الآخر في الجزم فهو المعتبر
وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لقصة عمار وقد يستدل
بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره
وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وايضا عدالة كل منهما وضبطه
بيقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل به عمر وعلي رض فان قيل قد روي ان عمر رض نفى رجلا فلحق بالروم
مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا احدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا لما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد
وفيه بحث لان المسألة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة
اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام اياهم باعادة
الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام ورواه
عبادة بن الصامت رض **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه
متروك الحديث او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر
الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح

الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع
الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وبالرئيس يطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح وحمل
الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل** في افعاله يعني
الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف
فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا فعله فعلى هذا يصح حصر
غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يكون منه الكباير ولا الصغاير **قوله** واجب وفرض يعني ان فعله بالنسبة
الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه عليه السلام لا مستحبا او فرضا والا فالثابت عنده بدليل
يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على ما سياتي **قوله**
وهو فعل من الصغاير رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل
ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان
ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال الامام السرخسي واما الزلة فلا يوجد
فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل الرجل في الطين اذا
لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يواخذ
عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل
حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته **قوله** ففعله المطلق اي الخالي عن قرينة الفرضية والوجوب
والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين
الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام والاختلاف في انه هل يلزمنا
الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبي عليه السلام
والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل
وننهاهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب انا لا نمنعهم ولا
ننهاهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان
بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الآية بمعنى الفعل والطريقة
بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز
الترك ولا نسلم انه متيقن وايضا في اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع
انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز

الفعل

الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت بحكم الاصل **قوله**
فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان
كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره واجاب بانه
اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة بان
الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود
الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع لا محالة
كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته
لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل
بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار
الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل
على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره
من الانبياء كداود وسليمان عليهما السلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه عنه صلى الله عليه وسلم في قصة الخثعمية
وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي يوجد
فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون
ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا
وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل
في الشرايع اي في شرايع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما
دعا اليه كابراهيم للوط وهرون لموسى عليه السلام كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب عليه السلام في اهل مدين
واصحاب الايكة وموسى صلى الله عليهم فيمن ارسل اليهم واذا كان الاصل هو الخصوص فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة
والامم **قوله** وما ذكروا غير مختص بالاصول دفع لما اورده الفريق الثاني من اختصاص الآيتين بالاصول
دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا اجاب
بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع
على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام **قوله** واختلف في غيرهما محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على
غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة **قوله** واما التابعي فذكر في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد
اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة

صحبة النبي عليه السلام وذكر الامام السرخسي بعد انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه
هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به **باب**
فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانه في الكتاب
والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام
والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح
المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان
التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل
ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء
مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان
الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص
ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا لازمه فان النسخ بيان لمدة
بقاء الحكم لا لشيء هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم
الكلام بدون اعتباره مثل اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم
المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التابيد **قوله**
فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز
تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله
والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد
فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه
فوجب الجمع وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير
نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم
مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرف ان العام الذي
خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس **قوله** ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة
الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما روي من انه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط

الاسود

الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان ياكل ويشرب حتى
يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنع كان في غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض **قوله** فبيان
التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة
وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان
قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل
فانه لا يفهم منه شيء تماما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي
فاذا قرانا بلسان جبريل عليك فاتبع قرانه وتكرر فيه حتى يترسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك
من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسميته التغيير بيانا
فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك
فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع **قوله** وبيان التغيير ان كان مستقلا فبيان حكمه وان كان بغيره كالاستثناء
ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رض
يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما اوجب النبي
عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين
بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف على انه لو جاز التراخي لما وجبت الكفارة اصلا لا معينا
ولا مخيرا فان قيل قد روي ان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله وايضا سأله
اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء وعن قوله غدا اجيبكم بايام
فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله
ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول اني فاعل غدا بمشية الله
ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رض على ان مراده انه يصح دعوى
نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية وان لم يقع تلفظا فان قيل
بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فجوابه انه لا يقع
في كلام الله تعالى لحكمة على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط
او الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت يثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على
دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه

اذ يرد عليه انه كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يحتمل ان
لا يقول ذلك فعلى التقدير لا خير بالكفارة فلا وجه لنفي وجوبها
مطلقا على تقدير جواز تاخير بيان التغيير ح

ثلثة عشر يوما واربعة
عشر يوما الى سبعة
عشر يوما ح

بفهم الاطلاق على عدم المغير فبعد ذكره تغير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير
يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان اولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف
يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا
ام لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف
في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا
او نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة
في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض
على انه لا يستقيم لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد
والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل كلام ظاهره
يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ
بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء ووجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق
ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع للبقرة
المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك
بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا
ادنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله تعالى وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم
كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين
واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان
والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل
والتعيين **قوله** في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها
نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من اهلك **قوله** لان ما لغير العقلاء ذهب البعض وجمهور ائمة اللغة
على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء
العارفين باللغة ولما سكت النبي عم عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر
معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي
ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت
لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام **قوله** واصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا

مثل قولك طلقي نفسك ان دخلت الدار فانه ليس للايجاب اولا
ولا يعتبر بعد التحقق تصرف يمين ح

ولا مقارنة فيهما اللهم الا ان يخصص اشتراط المقارنة بالمخصص
الاول ويجعل قولهم يجوز تخصيصه من قبيل المشابهة ح

حيث دل على تثاقلهم وتثبطهم في الامتثال مع ان الواجب
المسارعة اليه ولو كان المامور بذبح بقرة معينة لم يكن منهم
تثاقل في الامتثال قبل البيان ح

وبيان تغيير عند الشافعي رح ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا
منهما بيان تغيير وانما الفرق في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واقول المحققون من اصحاب الشافعي رح على
ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن
لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض
قوله فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد
صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا الى القسمين
ثم يعرف كل على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم
المتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج عن متعدد بالا واخواتها وعدل المص عن ذلك
الى المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد الاخراج عن تناول اللفظ
اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز
يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز
البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس **قوله** بالا واخواتها احتراز عن سائر انواع
التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها
قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك
قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول **قوله** قالوا التحقيق
كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر
الى انه اظهار ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام
بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في
التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر الباقي **قوله** واختلفوا في كيفيته لما قد يسبق
الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة
في ضمن العشرة ونفيها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم
فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها اي عشرة
افراد فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج
منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء سبعة
حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة **قوله** مع فرق ما فهذه ثلثة احتمالات

فى ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفى ام لا فعند الشافعى رحمه نعم حتى يكون معنى الا ثلثة انها ليست على
وعند ابى حنيفة رحمه لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وجعلها فى حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفى
بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا **قوله** وهذا المذهب ذكر بعض المشايخ
ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل على سبعة
ولم يتعلق التكلم بالعشرة فى حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند
الشافعى رحمه بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال
على النفى عن البعض حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلثة للدليل المعارض لاول الكلام
فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد فى نفسه كما
فى التخصيص وقد لا ينعقد لحكمه كما فى طلاق الصبى والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثانى اولى لانه لو انعقد الكلام
فى نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما لم يكن من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ
العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص فى مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل
فيكون مرجوحا فاستدل المص رحمه بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة
عن القدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة
فى التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز **قوله** او قبله عطف على بعد الحكم اى اطلق العشرة على عشرة افراد
ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقى من العشرة وهو سبعة **قوله** حجته قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول
بانه لا بد ان يراد بعشرة كمالها او سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثانى
وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
لما يلزم من اثبات خمسين ونفيه واجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام
بتمامه فلا فساد وقد اورد فخر الاسلام ثلث حجج من قبل الشافعى رحمه فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
دون البيان ولما ذهب المص رحمه الى ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا
على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى فى حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم اى القول بعدم
التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقايق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اى الاثر الثابت به
بناء على مانع فانه شايع مستفيض كالعام الذى خص منه البعض يمنع حكمه فى القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل
وينعقد الكلام فى نفسه الا انه يمتنع الحكم فى القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان
اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى وهذا صريح فى ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى

مخالف

لتكلم اى بقول ليس المراد من كونه مسكوتا عنه
انه لا يحصل التكلم به فى المستثنى منه بل المراد انه
لم يتكلم فى المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر لا
لفظا ولا تقديرا ح

مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا فى حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله
الا الله كلمة توحيد اى اقرار بوجود البارى تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما
مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل نفى الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات
الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهرى منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه
ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره
القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفى اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا
عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول
وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفى والآخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب
الثانى فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقى واما على المذهب الثالث فلان
مجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقى فلا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة
الاولى لا تدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه
الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله** فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب
منع الملازمة وهى قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف
الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اى ما تناوله اللفظ
وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه
وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع
للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقى عن اللفظ المستعمل فى معناه المجازى استثناء متصلا مثل
جعلوا الاصابع فى آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل
وما ذكره المص رحمه من هذا القبيل لانه اراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل
بحسب الوضع واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب بل هو اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان
من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل
قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضى ان يراد بها النصف واخراج النصف
من النصف يقتضى ان يراد بها الربع واخراج النصف من الربع يقتضى ان يراد بها الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا
انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد على
ما ذكره المص رحمه يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازى وبضميرها معناها الحقيقى على عكس ما هو المشهور فى صنعة

انما ذكر هذا تنبيها لما قال بعضهم من ان هذه الكلمة انما
تفيد التوحيد باعتبار انها تفيد نفى الوهية غير الله
اما ثبوت الوهيته تعالى فهو متقرر فى العقول لان
الكفار معترفون به لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق
السموات والارض ليقولن الله ح

الاستخدام **قوله** والجواب اجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صحت اي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا يبعد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله** ووجه المجاز اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لا تحقيق لانا اذا قلت لفلان

على

اجيب بانه جواب عنها بطريق المعارضة فكونه دليلا مستقلا على نفي المذهب الاول لا يوجب التكلف في ذلك ولا يبعد منه كما ان الحكم كذلك في كل معارضة ع

اي لم يتمسك في ابطال المجازية بالوجه الاول بل تمسك بالوجهين الاخيرين ع

اعترض عليه بان ابطال الحجة بنوقض ح على المدعى فهو نوع مصادرة على المطلوب واجيب بانه في الحقيقة رد دليل الخصم بما فيه من المصادرة على مطلوبه ح

على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** وليس نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور لا يكون ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين او اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا في حالة اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد من الاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يدل عليه فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء العموم من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا تعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى

اجاب عنه في فصول البدايع بان النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا قصد بها النوع تعم نحو لا اجالس الا رجلا عالما حيث يشمل الاباحة كل من عالم فلا يحنث بمجالسته اي فرد واحد فصاعدا منه بخلاف الا رجلا عالما اذ لا يعني به النوع وما كتبت الا بالقلم اذ لا نكرة ح

الظاهر ان المراد في حصر الاطراد ح

انما كان المعنى ما ذكر لانه لا يجوز ان يحمل على ظاهره والا لزم استثناء البعض من الكل وهو باطل ح

لو كان الحكم المثبت على الحالة المستثناة بعينه هو المنفي في صدر الكلام على ما صرح لا يرد الاعتراض عليه بقوله نعم لقائل الخ فتامل ح

اجيب عنه ايضا بان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لا نقيض القضية ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والاثبات نفيا حاصل وان لم يثبت لاحد بانا نجعل الكلي جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وههنا ليس كذلك لانه متعلق بالحال ح

لاصلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات
اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاءني احد الا راكبا قوله فان قيل حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة
الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة
بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزم منا الحكم بجواز كل
صلوة بطهور بل يلزم منا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص
واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم
فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل قوله وايضا لا نم تسليم الخصم
قاعدة عموم النكرة الموصوفة ليثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب
القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى
فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران
بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم
عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر
الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة
بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه
ان لا يتوقف الكتابة على شيء آخر قوله وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع
وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح مستثنى منه
والاوجه ان يقال ان قوله الا الله مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ
متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفه
قوله واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف
بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول
اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا
بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي
اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني
بانه مبني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله الحديث قوله وما قيل حاصل ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد

من كل

من كل من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه
الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركب اعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف
الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان
الاستثناء اخراج البعض من الكل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص رح
الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد في لغة العرب
لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل تابط شرا وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو
ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت
ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اريد انه ليس في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين
فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع
له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه
اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم
منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير
ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي
من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركبت من كلمتين او اكثر
مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان
بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع
فالموضوع النوعي كثيرا ما يتركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه
دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزء الكلمة
فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه
قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده اداة الاستثناء
والمعاني الافرادية ليست مهجورة في الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة
اللغة واما النقض بمثل تابط شرا فانه مندفع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة
اسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتهجي بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء
فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت
واما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما عملوا

فيه نظر لانه يوهم انه على المذهب الاخير قصد بجزء من هذا المجموع الدلالة على جزء معناه الافرادي و ليس كذلك لانه السبعة مثلا ولم يدل على جزء منها شيء منه على عشرة الا ثلثة فالاولى ان يقتصر على ما قبله لحصول المقصود به فتامل ح

اي ارادوا انه المجموع موضوع له وبهذا يظهر ما في عبارة المص من التسامح حيث قال لم يضع الواضع اللفظ الذي استثني منه للباقي فانه جعل الموضوع نفس المستثنى منه وليس كذلك ح

اجيب بان ظاهر عبارة ابن الحاجب يدل على انه لا يركب من ثلثة اصلا سواء كان محكيا او غيره والتقدير خلاف الاصل لا يصار اليه بلا دليل ولا دليل في عبارته فيتجه المنع والنقض بمثل تابط شرا اذ لا يتم الجواب عن المنع بالاستقراء ونقل ائمة اللغة وكذا الجواب عن النقض بما ذكره صاحب الكشاف اذ ليس في كلامه ما يدل على التقييد وانت خبير بان في العدول عن ظاهر الكلام اذا تم المقصود بالحمل على خلاف الظاهر سعة ح

جنابطا عزا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء فى ان مثل عشرة الا
ثلثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل واما النقض بمثل ابى عبد الله حيث اعرب فى وسطه ففى غاية الفساد
لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادرى كيف خفى هذا على المعترض
واما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم فى الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج
البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس كما يخفى على احد اويقع فيه اختلاف او يصلح ان
يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لايفى بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فاما
ان يراد بالعشرة فى قوله له على عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة
افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثانى فمجرد
القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لايغنى من الحق شيئا بل التحقيق فى هذا المقام ما ذكره بعض المحققين
وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز للسبعة لان العشرة التى اخرجت منها ثلثة عشرة ولا شئ من السبعة
بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلقتها او قيدتها
انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة وانها ليست باربعة اصلا
انما هى الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة فى مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب
حقيقة فى عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا فى السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا
هو موضوع للباقى من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة
مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ
قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك فى العدد ظاهر فانك قد تنقص
عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود
كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلث هى حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة وقد يعبر
عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغى ان يحمل
المذهب الاخير والمذهب الثانى يرجع الى احدهما وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى ابطلوا بها
المذهبين والله اعلم **قوله** شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى بالمستثنى
انتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية اول الكلام ولزم من انتهائها الاول اثبات الغاية
فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة
وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءنى

فبحث اذ نختار ان المراد بالعشرة عشرة افراد ولكن لا يتعلق الحكم بها
قبل اخراج الثلثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون
المذهب الثانى بعينه بل يتعلق بمجموع معنى عشرة الا ثلثة وهو
السبعة فيكون وافيا بالمقصود

الازيد

الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بابلغ وجه واوكده حتى قالوا انه تاكيد على
تاكيد **قوله** بحكم العرف يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة
دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثانى دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة دون الثالث لانه لا يفيد
اصلا الا ان الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى وغيره وايضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء
من النفى اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف
المذهبين **قوله** وهذا مناسب يعنى ان القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق
الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان فى افادة ما والا للقصر مثل ما جاءنى الا
زيد ان الاستثناء موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه
ويلزم منه التخصيص اى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع اهل اللغة على انه
اخراج اى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقى اى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد
بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفى فى القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من
النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله مسئلة** شرط الاستثناء
ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا
وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيقتصر على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما يثبت حكما فلو وكل
رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل
قايم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه
ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة ويصح عند محمد بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت
مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فصح
استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثانى انه بيان تقرير لانه يفيد اثر ارادة بالخصومة
معناها اللغوى الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولو وكل
بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة و
الانكار ومجازه اعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز
عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجازه
واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت فى الحمام الاسود الا الاسد وذلك ان دخول الانكار
فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقى بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى عموم المجاز والاقرار

وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة واما عند
ابي يوسف رحمه الله فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار
ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة
استثناء الشيء من نفسه وللقائل ان يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا ينفذ اخراج
الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا
استثني الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم استثناء الشيء من نفسه **قوله مسئلة** المستثنى ان كان
بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين
على سبيل الاشتراك واما صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج
ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز
في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد
اورد اصحابنا الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي
اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب
من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله تعالى وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا
وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر
لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لا يبقى
فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى اسم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال
فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس
بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط
في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب
ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف
فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان
لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل
الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم
مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا
زيدا فالاستثناء متصل بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء

جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان على الصفة في المستثنى
اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام
ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا زيدا
وكذا الكلام في الآية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى
الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا
كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة
ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام
بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان اريد
الثاني او الثالث فلا صحة للاخراج لان التائب عين الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة
انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع
عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على
اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح لان الاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به
مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله
اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل
في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء
دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شيء
الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة في الاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه
معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول التائبين في صدر الكلام
وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف رحمه الله لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج
التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين ثم الاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز
من غيره كما يقال كرام بلدتنا اغنياء فهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا
نقول حينئذ يلزم ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين وهو ظاهر بالعكس وقد يقال ان
الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى التكلف في التقدير
اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما

موصولا وضميرتابوا عايد الى اولئك وبعد الثنيا والتى يكون الاستثناء منفرغا متصلا لامنقطعا قوله مسئلة
اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة
وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعى انه ظاهر فى العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم
الى التفصيل ومذهب الحنفية انه ظاهر فى العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء فتصير
منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب
والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا اخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه
كالسكوت ثم غيران يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء الثانى ان
عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة
بالاتفاق فلا ضرورة فى العود الى غيرها والمقصود اثبات الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء
لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر
ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل فى الاستثناء اجاب بان العطف لا يفيد
شركة الجمل التامة فى الحكم على ما سبق من ان القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم مع ان وضع العاطف
للتشريك فى الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك فى الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى قوله وصرفه
الى الكل تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهى اية القذف المشتملة
على جمل ثلث وهى فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعى بنى الاحكام على انه
جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة واولئك
هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف لبيان حال القاذفين
وجريمتهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه
الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم
من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن
التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله ولا تقبلوا عطف
على فاجلدوا الا ان الشافعى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته
لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده
ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة
الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل قوله

ثم اولئك

ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتداة غير واقعة موقع الجزاء بل هى ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة
القذف سببا لوجوب العقوبة التى تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة
بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا
العقوبة ولا يجوز ان يكون اولئك فى موضع التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق
فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما تذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر
لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم
قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها فى موضع العلة لرد الشهادة مع انه اقرب قوله ومن اقسام بيان التغيير
الشرط اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وتثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان
يحتمل عدم الايجاب فى الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخى الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد
وذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون
علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء
فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وذكر فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد
الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد فى بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا فى الحال ولا فى المآل والتعليق
يمنع انعقاده فى الحال لا فى المآل قوله ولا يفسد اى البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان
لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من ان كلمة على تستعمل فى الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه
العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شىء من شيئين اى احد النصفين من نصفى العبد والى الخ
شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع قوله فصل النسخ فى اللغة الازالة يقال
نسخت الشمس الظل اى ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اى نقلت ما فيه الى اخره ونسخت النحل نقلتها
من موضع الى موضع ومنه المناسخات فى المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفى الشرع هو ان يرد دليل
شرعى متراخيا عن دليل شرعى مقتضيا خلاف حكمه اى حكم الدليل الشرعى المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا
وخرج ورود الدليل الشرعى مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه و
ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون
بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود الاصلى تعريف النسخ
المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبنى للفاعل وهو الناسخية لا من المبنى للمفعول
وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت

بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو
رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت
بعد فكيف يبطل فايا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى
انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع
يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا
قوله ونحن نقول فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل
وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي
يفهم منه التأبيد ولهذا كان تنقص المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء
لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان
بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بشرع النبي وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية والانجيل
لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم التوقيت
بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين
كان مطلقا فرفع **قوله** اما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عم نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم
وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فانهم نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت اي العبادة فيه والقيام
بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي فانهم نقلوا انه موسى عم ان
هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع
فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم
تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح
ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا
بوجهين الاول انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ
لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت ثانيا وهذا
رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله تعالى فالمص استدل
اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عم لكن لا يخفى
انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى عم بدليل نقلي لان تلك الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة
الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة

الى ظهور

الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية
عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمن من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل
القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال
حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال والاشخاص على ما سبق في مسئلة الحسن والقبح **قوله** وقد خطر بالبال
لقائل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون
رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب
يكون دفعا للكلام لا توجيها له **قوله** واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام
العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب
او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت
دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في
المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تأبيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل
يبين انتهاءه فيكون نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض
مجاز لا مساغ له بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة
من باب البداء وهو على الله محال ثم هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل
صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم
غد وهو قابل للنسخ فان قيل التأبيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين
ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وان لا يوجد
التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد
التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير
تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له وذلك كما نقول صم
كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب ولو امات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق
الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب
فقد تقييد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله
من امثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة
كالشهادة ونحوها **قوله** فذبح ابرهيم عليه السلام ذهب بعضهم الى ان ابرهيم عم امر بذبح الولد ثم نسخ ذلك

لورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مامورا به وقوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المامور به ولو كان المامور به مقدمات الذبح لما احتيج الى
الفداء لانه قد اتى بها وايضا لو لم يكن الذبح مامورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه
على الترويع وامرار المدية على حلق الولد وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل
قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل
نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل
كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل
فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان
يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على متقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء
فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المامور به والحاصل انه اذا وقع
التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة
وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع
هنا ولا بيان لانتهاء وانما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام
الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد
مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المامور به حتى يلزم الاثم
فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه
نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة
في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها
نسخا للوجوب قوله لا القياس لان شرط التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ حينئذ اي بعد النبي عليه السلام
لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط
نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع
مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود
دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة
ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد
البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل

تلك

تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور
حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لامتناع اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص
وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط صحة القياس
عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس
من باب النسخ وللقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص
راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان
لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح
ناسخا قوله والى هذا يعني اشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه
بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء
في قوله عليه السلام ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث
انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارني فاكرمته وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق
بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي
ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث
ضرورة نفي اصل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب
المرتفع باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم قوله تعالى
فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة
دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا في المصاحف
لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت
الشيخ والشيخة الى آخره بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى
بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه
الى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه
الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرايع
من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فبهديهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه السلام يتوجه
بمكة الى الكعبة قوله وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لعدم النزاع في ان
الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث فما ذلك على ان قولها حتى اباح الله تعالى

الظاهر فانه كان ذلك بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن
واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة الى الابد
اذ البعدية المطلقة تتناول الابد قوله وليس في ذلك تمسك بالمعنى فان قلت يجوز ان يكون باجتهاد
قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقرره على الخطأ قوله بدليل
سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم مني وقيل في الحديث
حجة بان الكتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل
انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في
حكمه والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه قوله قالوا وقد يرفعان بحث استطرادي يعني كما
يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم
بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث
لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال في البحث على غيره قوله سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان
لم يكن كذلك عبارة وكذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة قوله فقد
اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة
سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة
جزء او شرط او زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب
العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة
فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه
ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما
فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر
ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت او بثبوته لان الزيادة
على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي
يثبت الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب وللمصنف
عليه مؤاخذتان احديهما انه جعل مفهوم المخالفة من محل الخلاف مع ان الحنفية لا يقولون به
فلا يتصور رفعه والثانية ... بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار والسكوت

عما هو

عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير
وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر الثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد
القذف الثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او اعتق او اطعم
وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه لو فعل
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا
كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين
الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين
الاولين اعني الصوم والاعتاق كان قائما بغير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره
ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم
في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم
على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمأمور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين
وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة
فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند
القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه
هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل ثالث
بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال منهم
من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك
نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك
كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وزيادة شرط منفصل في شرط الصلوة كاشتراط
الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة
ان كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل
قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء
آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن
الحاجب خللا بينا قوله فانه قد ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر التغيير قوله

فترفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وايضا قيل ان التخيير بين الامرين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وابطال المطلق يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان بالامر كما توهم اي لو كانت التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يبتنى على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان في الايجاب معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطل المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان او فاستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غاية الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا يزاد التغريب بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى

بعض

قال الفاضل الشريف هذا ممنوع لانه وجوب احدهما غير وجوب الآخر ولا شك ان الاول مرتفع بالثاني ح

اجيب بان المراد الاحكام المشتملة على حرمة الترك بقرينة السياق والتعميم الظاهري للمبالغة ح

بعض الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح رأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور فالمقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان مثل ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فحينئذ يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قراءة وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تتميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية او الترتيب في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل الا انه يقال الاصل لغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة اجزاءه قوله ولم نجعل تلك الامور واجبا بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان الامام ابا حنيفة رحمه الله اسم ابيه ثابت كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيانا لنصيب احد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق

اجيب بانه مما لا نظير له في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء انه يكون تاركه فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير فقوله كما في ترك الفاتحة فيه نظر الفارق فان وجوبها في الصلوة وتاركها فيها يأثم لا في غيرها ح

انما قال الا انه لاحتمال انه يريد المصنف بالاصالة الاصالة بالنسبة الى الوضوء ح

در بعضي نسخ هذا الواجب فرضا مجتهدا فيه وهو ايضا ح

قوله بدلالة حال المتكلم اى الذى من شانه التكلم فى الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة **قوله** وكذا السكوت فى موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من امثلته لان الامر الذى يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغيير ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل **قوله** وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التى توجب الحياء اى الاجازة المنبئة عن الرغبة فى الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر فى النكاح جعل بيانا لحالها التى توجب ذلك اى السكوت وهى اى ملك الحالة هى الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب ذلك اى كونه بيانا وهى الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم وهو الاجازة والصواب ان اللام فى قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضى لاجل حال فى البكر توجب السكوت وهى الحياء عن اظهار الرغبة فى الرجال ومعنى عبارة المقرأة جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهى الرغبة فى الرجال وكذا النكول جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقرارا لاجل حال فى الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم **قوله** كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضى بدلالة العرف والعادة فى ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهى ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج فى القسم الثانى اعنى ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعى المائة مجملة يعنى ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه فى مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه اى حذف تمييزه وتفسيره متعارف فى العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى ان ذكره يستهجن فى العربية ويعد تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا يحمل على ذلك اى على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدارا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لما بينه العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد او ثوب فان الثانى لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت فى الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت فى الذمة الا فى السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس غير مستقيم لان المفسر فى مثل مائة وثلثة دراهم هو مميز المعطوف اعنى المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم فى مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف

مثل مائة ورطل ... او بالكيل

درهما

درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس فى اللغة وان اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعى لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير فى مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام فى المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله الركن الثالث الاجماع** هو فى اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اى اتفقوا وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام فى عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق مجتهدى عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدى الشرايع السالفة وقوله فى عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق الحكم ليتناول الحكم العقلى وغيره الا ان لفظ الشرعى يعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين فى امر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعى والا فلا معنى للوجوب والمصنف خصه بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبط المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث هنا فى امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعنى السند وان قلت على هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسى فكانه قال والابحاث هنا فى امور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه **قوله** ضرب امراة لجناية روى ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اى ازلقت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون اى سكوت المجتهد للتامل وغيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف او نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله** فى العيوب الخمسة هى الجذام والبرص والجنون فى احد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق او القرن فى الزوجة **قوله** فشمول العدم هو فى حكم الغسل انه لا يجب غسل المخرج ولا غسل

اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلها جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل
من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما قوله وقال بعض المشايخ
ذكر الآمدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع
ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد
من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير
قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا
لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل
فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل
والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل
تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا
عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه
ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه
ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى
على الناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس
على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث يستلزم لبطلان الاجماع
في جميع الصور غير معتد به لان ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج
او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض
ولهذا احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة و
ابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا
في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة
الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب
اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون
تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد
بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث ان كان قولا بعدم

اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس
في العلية قوله اما عند ابن مسعود داخل في حيز قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة
الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب الجد منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني
انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف
لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى
فان رجي فليس بضمار وقيل ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلا بد من ضابط تقرير كلامه ان القولين السابقين
ان اشتركا في امر واحد وهو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك
بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول
الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان
في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا
بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان
فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما
في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي
وافتراق بين امرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين
يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث
القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اعني عدم
ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان
على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب
احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا ومبطلا
للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع
ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد مطلقا كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع
ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما
يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة
الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول ابي حنيفة بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي
بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه

الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم
فان اتفق القولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا
فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين
بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتي الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها
او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلوة
في الكعبة نفلا وفرضا وجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول
ان يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلتا بيع الملاقيح والبيع بالشرط
فلا يخفى عليك انهما خارجتان عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة
مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا اسبق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول
ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا **قوله** واما مسئلة الربوا فاحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم
مع الجنس او الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد
بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع
بل قد يستنبط نعم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم
دخول الجنس في العلية رفع لذلك **قوله** فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهير
بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة رحمه واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق ان احدهما
واجب بالاجماع **قوله** ولو جعل الحكمان يعني لو اعتبر تركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان
يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رحمه والانتقاض بالمس مع عدم
الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفة
ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس او بالعكس فالجواب
مع انه مع كونه واحدا اعتبارا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع
على حكم شرعي هو بطلان الصلوة من احتجم ومس ذكره فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر بالبال
لان الظاهر انه لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا
وانما التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان
احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما **قوله** وليس هو اي صاحب
البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون

المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها
ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد
بقوله اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب **قوله** لا يكفر بالمعنى
يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد **قوله** انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو اهل الاجتهاد في وقت
نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول
من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل
لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب
المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا
ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز
فلو قضى به قاض لا ينفذ قضاؤه عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل
على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل وعبارة فخر الاسلام
انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك
الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تع المجتهدين للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرف فائدة الحكم
وتبدل المصلحة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يجب يقينا لان الاجماع لا يكون
فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور
دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته
بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل
يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف
في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه
اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد
واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم
والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين
بل يجوز ان يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة
الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا

وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع
غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفته حكمه اذ القياس ايضا مستند الى النص وحينئذ يلزم
التكرار فان قيل لو عمم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي اسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك
للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساقه
اليه الدليل مثل ايمان المؤمنين بالله تع ونبوة موسى عليه السلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين
الموجودين في عصر فان قيل يجوز ان يراد بسبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه السلام او مناصرته او الاقتداء به
او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين
اجيب بان العبرة للعموم والاطلاق دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه
ظواهرها ولم تصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب
العمل بالدلايل المانعة عن اتباع الظن واعترض المص بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عليه السلام ويكفي في
صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص
بما ثبت باتيان الرسول عليه السلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع
التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما
لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام اذ حينئذ لا حاجة الى الاستدلال وعلى تقدير كونه غير ما اتى به النبي عليه السلام لا يدخل
اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول عليه السلام والحاق
الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا
لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع
مع ان ما اتى به النبي عليه السلام على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت
الوعيد لان الوعيد انما هو على اتباع سبيل لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما صدق عليه
انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل
المؤمنين **قوله** وكذلك جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق
والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل
ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر
بالصدق واللفظ مطلق فيتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا
ليخبر بهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير هذا الكلام ان الخالق

تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها مبدأ ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب
والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية
مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من الماكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس
الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية
والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل
هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط
هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس
ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر
فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي
هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية
للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهايلة حتى يكون فعلها جميلا
وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة
فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام
اللذات وافراطها الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون
عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضايل والاطراف رذايل
واذا امتزجت الفضايل الثلث حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن
العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن الذي
هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللايق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية
وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالهما لئلا يستعبد الناطقة في
هواهما وتصرفاها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس مستردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد
السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة
والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما الكلام
في ان هذه الثلثة نفوس متعددة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات ام قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضعه
علم آخر **قوله** واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية واما
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى

وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع
الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان
المعروف والمنكر بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة
قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد
اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع
بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد يستدل
على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت
حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم
ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي تواتر معناه قوله فانا اذكر قد ذكر المص مما سنح له على قطعية الاجماع ستة
اوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بكماله دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان
كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد
وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة
وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو بط
لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع
المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض
على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات
الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام وللقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع
وايضا ما ذكره لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد
او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف
على اصول الشرايع وقوانين الاجتهاد لا لادراج حكم كل حادثة في القرآن والمص جعل القضايا المتفق عليها
نوعين احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر وظاهر انها
لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع
الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على اهل ذلك العصر قبوله
كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات قوله وايضا قوله تع
فلولا نفر من كل فرقة الآية للقائل ان يقول انه لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوايف الفقهاء حجة على غير الفقهاء

والكلام

والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام
في قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر
لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
الآية للقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطاء لجماعات العلماء
وايضا انه لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تع
وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر
قوله وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى
الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى
تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص
لذلك بالنفس الزكية فكيف بجميع المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والعجب من المص كيف رد استدلال
القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد مما سنح له ما لا دلالة فيه على المطلوب
بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان
مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة
للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة
على حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان ههنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا
على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة
او اجماع العترة اجاب بان ما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم
المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر
لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا
تدل ادلتهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق
علماء اهل السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع قوله ثم الاجماع على مراتب فالاولى
بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل
جاحده لما فيه من الاختلاف قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع
بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل
على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ

ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة رضي الله عنهم
ثم اجمعوا ابا نفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لهم ازان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله
اهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمخصص بما يتوقف على الوحي والاجماع
ليس كذلك والمصنف قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الثاني فمس في السند وان قل جمعهما في بحث واحد لانهما سبب الاول سبب ثبوت
الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم
الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة
كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم
قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر
قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله عليه السلام لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب
الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك واما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في
عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان او خبر واحد
ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتنى الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع
حجة ليس مبنيا على دليله اي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل
على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل
القطعي فان قيل فهو يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند
قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور
اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق
القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين
الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر
على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه
لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال **قوله** واما ان نقل الاجماع الينا فقد يكون
بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل
لوجوب اتباع الظن بالدلايل المذكورة قال الامام الغزالي رحمه وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك
فيما نقل عن النبي عليه السلام واما فيما نقل عن الائمة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت

حجة

صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان من يتمسك به في حق العمل
واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه السلام يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب
بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة
لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة قطعا **قوله الركن الرابع في القياس** هو في اللغة التقدير
والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرتها بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وقد يعدى
بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك
انه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل
لثبوته في محل اخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل
شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها
في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع
وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه
بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم
بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاعراض
بتعدد المحال فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم
الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها
على التفصيل على ما سنشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس
يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيان لما صدق
عليه اي المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا
في الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم
لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره
والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم
فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل تشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشيء
متجاوزا الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز او منقول على انه لا حاجة الى
هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد بانه لا يمكن
تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون التعدية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور

التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل
علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص
فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن
والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب
المص الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد
بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف
عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين
من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه
عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور
الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة شروط
القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه
فكيف يكون اثراً له اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس واثره شرط له او ان التعدية شرط
للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه **قوله** وهذا احسن جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات
الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات
حرمة الربوا فيها **قوله** لان مثبت الحكم هو الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير ان لا يجعل
شيء من الادلة مثبتاً للحكم بل يجعل مظهراً على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي
والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم
في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا اوضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ
ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر نفوه اي
القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية
والیه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلاً واليه ذهب
بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعاً واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة المذهب
الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع للاصل في علة
حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع
القياس فقيل هو واجب عقلاً لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وجواب

ان

ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا
فذهب النهرواني والقاساني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل
بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل عليه
بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رض هو لوح من درة
بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش
بصور الكائنات على ما هي عليه ومنه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال
ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى
ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها
اي ما يسقط من رطب ولا يابس وقد فسره ابن عباس رض بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ لتعميم المراد في مثل قولهم
ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان
فيه تمسك يحتاج الى ما ذكره من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما
ذكره في قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم
لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم او اهل الاجماع قلنا فليكن
فيه حكم القياس ومعرفة المجتهد **قوله** اولاد السبايا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري مما سبايا
فولدت لهم اولاد غير نجباء **قوله** فلم تجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر
الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف
حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي **قوله** بخلاف امر الحرب جاء له
انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه
بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا **قوله** ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار
رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس
العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فتدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار
هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشيء بان تأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس
في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم
ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق
دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب

لاتقاط بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان
الفاء بل صح الشرط والجزاء لايقتضي العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الالتقاط هو القضية
السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم
بوجود المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشك فيه افراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق
انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لاعموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي
فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب
مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس
صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لايقدح في كونه
قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات
والاصح التمسك بشيء من النصوص **قوله** لما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة
للدلالة على انه لايجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكن ان يجعل جواز البيع عند
انتفاء الصفة منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان
بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون
الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لايستقيم فيما نحن فيه اذ لاوجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا الاخذ
الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة
فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا **قوله** وايضا حديث معاذ فانه مشهور ثبت به الاصول فان قلت
الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة على الجواز او الحكم بالبراءة
الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رض قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب
والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما
الآية فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي
تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت في غيره بدلالة النص
وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة **قوله** وقد روينا في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عم
كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه
عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها
ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة وقد يجاب بان ذكر الاحكام بعللها

لايوجب

لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس واوضح في القبول ولا يلزم
ان يكون دليلا لصحة القياس **قوله** وعمل الصحابة اشارة الى دليل آخر على حجية القياس بوجهين احدهما انه
ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة
قاضية بان مثل ذلك لايكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس و
مباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية القياس وما
نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص
او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لا بظواهر
لا بخصوصياتها **قوله** لان وجود الشيء او عدمه في زمان لايدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام
كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود
هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم
بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لايصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة **قوله**

فصل في شرائط القياس

عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر
اي لا يكون المقيس عليه منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس
بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو وحده دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام
بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه
فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يجعل الاستعمال
الشايع على القلب فلذا غير المصنف عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول
شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه اوفى الاعرابي
ثمن ناقة او انه باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه
فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة **قوله** والا يكون
معدولا اي معدولا به لان العدول هو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله**
فانه ينافي ركن الصوم فان قيل فكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت
ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا
باعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم
تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى

وان اجر من اجور هن وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه
وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن
عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل
معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون
مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري
فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان يكون المعدى
فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلثة
اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحدت العلة في القياسين فذكر الوسط ضايع
وان لم تتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة
في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس
كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله**
من غير تغيير اي لا يتغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم واما يقع التغيير
باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى فرع متعلق بمحذوف اي وان يكون المعدى حكما موصوفا
بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى
فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان
معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة
قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق
ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار
من المسكرات احتج المخالف بالدوران وبالالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية
وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غيره وبان العمدة في حجية القياس
الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه المص
في دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير
على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رح من استعمال لفظ الطلاق
في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو
قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان

امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما
ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس شيء
من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وامثال ذلك اقيسة ليست بشرعية لا يتوقف على كون
حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة
على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق ان من شرط القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا
اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك
فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام
وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي
فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي والنفي
الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد ذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي
في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق شيء من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يجوز
اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل
مقيدة بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد اثبت الحرمة في بيع المقلي
بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد
وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن
قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة
قوله لان عذره اي عذر الخاطئ دون عذر الناسي لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف
النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض بان عدم
الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع مع القاطع والى هذا ذهب
كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان
كان مخالفا يبطل كقياس القتل العمد على الخطاء واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي
انه عليه السلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص
فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير
لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد بالتغيير

حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله وتحرير
رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه
لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل
على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال
يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا
الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل
ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء
حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل
قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس
بوجهين احدهما ان النص دال على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الزاما ولا عبرة
بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رح
وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع
رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل
اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال
عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير
تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا
لذلك لا تغييرا ويكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني
الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم
كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع لغيره من الاغراض
فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا
على العين بعلة دفع حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب
ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال
الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء
وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا للعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة

مثلا

مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز
الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب
عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبه اليه اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها تعرف
القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب
بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى
يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت
باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وايضا المحال
التصرفات انما تعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا عللناه بالحاجة اي حاجة
الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجة لنعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة
الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالث
هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا
الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر بايفاء حق الفقراء وهذا
التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا
اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع
هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال او هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره
المصنف رح صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر
عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقويم اوردها وشرحها منبها على ان العلة
قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقويم وان المستبدل يجوز ان يعتبر
نفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقويم وان يعتبر ماله القيمة فيعلل بالتقويم والمقصود واحد وهو
صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص
الدال على جواز الاستبدال دل على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال
الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية
القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة
بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل
متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع

الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم تجزه فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير
بقاء فلابد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص
وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال
بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم
والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال
انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص
الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس
كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة
دون التمليك وانما احال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور
القراين وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه
لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم او لم يصرف فبالصرف الى البعض
لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف
فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان
الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان
يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب
ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية او للجنسية فلا مدخل لما ذكره
من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس
ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا **قوله** على انه ان اريد هذا اي توزيع جميع
الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف
بل الى جمع منها فان قلت اذا كانت للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا اظهر بطلانا فلم عدل
الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع وان مقابلة
الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطل ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء
لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة
او حرقه وكون الماء آلة صالحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مايع يشاركه
في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة

فان قيل

فان قيل بل الحكم بطهارة المحل لخاصية في الماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه جميع المايعات المزيلة في
رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا
يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه
ولا يلحق به حرج بخلاف ساير المايعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة
واما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول
وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه
في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته
مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية
فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول
الملاقاة قلنا لا باس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا يتنجس
كل ما يصل اليه لنفي الشمول لا لشمول النفي **قوله** لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث
وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا
بخلاف ساير المايعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون
الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا **قوله** ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده
ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه
قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متاخرة عن طلب عليته
المتاخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف
للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتاخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان
يشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر بعوارض **قوله** بل في الوجوب الحادث
لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم اثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء آخر هو فعل حادث
كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تاثير الخطاب القديم فيه انه حكم يترتب على العلة وثبوته عقيبها و
على هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تاثير العلة تاثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله**
ولكن جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب
الصلوة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور فيها ايجاد
وتاثير قلت معنى تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف

على ايجاب موجب وكذا كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب فان قلت
كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا
قلت معنى كلامه ان كل شيء جعل الشارع علة لحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم
عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء **قوله** الا ان ايجاب
بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها
شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد **قوله** ومن انكر التعليل فقد انكر
النبوة لان تعليل بعثة النبي عليه السلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي بتصديق
الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او
يدفع ضررا اقرب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا
وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب
بالوصف الملايم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم
والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول
يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا
ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف
مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في النقد المذكور لا يستقيم على هذا التفسير
اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضرا ولا هو ملايم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص
فلذا قال المصنف وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحال على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف
بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم
على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة
فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير
اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة الآية ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي
اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبله وانما عدل عنه الآمدي لما انه انما
يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة
الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل
في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل

الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن
لابد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام
هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لابد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع
ذلك لابد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر هو
ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي
ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست
موجبة لولا النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود
جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا باطل لان كل وصف عينه
المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل
بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا
وبينهما مشاركة في وصف ما او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية
وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني
ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض
دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص او اجماع او معارضة اوصاف
ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس
وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة
في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد
له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني
على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر وللقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل
بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير
التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم
من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره
اي نظير الاصل المذكور في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد
يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب

منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين
بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في
القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين
في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي
التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية
وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون
معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل وهو مبنى
تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل
باعتبار مزية النقد على النسيئة لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل النص
في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم انما الربوا في النسيئة وان النبي عليه السلام نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد
بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون
نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهي بالآخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم
ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم التسلسل
او استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط في العلة التأثير اي اعتبار الشارع
جنسه او نوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص
معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما
يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات
ذلك به دور قوله هذا ما قالوا انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسيئة
كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في
الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع
ويمكن ان يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الغرض والتقدير
قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان تكون وصفا لازما جليا منصوصا
عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية
المحل للاتصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو

ان الخفي

ان الخفي قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من جزئين
فصاعدا والا لكانت العلية صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على
الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل
ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما
بجزء واحد فيكون هو العلة ولا دخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له
جهة وحدة فظاهر وان كانت نقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى
لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية للمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع
متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار
ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر
فيلزم تقدم المعلول او مقارن فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية
ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم والتخلف ولو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية
من غير عكس او يكون الثابت بالدليل علية احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط
الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض
او الجلي والخفي الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه
مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات قوله
لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم
ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا شيء ههنا ثبت بها سوى الحكم ولذا تعدى
الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا
للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن
علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف
كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لان في التعليل تعميم النص وشموله للفرع وبيان
كونه مثبتا للحكم في الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك
كاف في القياس قوله وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل
بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا
ببيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالعلة القاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع

قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق
بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان
بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعيتها وان اريد المسئلة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها
لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب
علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم
فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن
بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة
المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك
فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعيد اما غلب على رأي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده فلك امارة معتبرة
في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك او عند
تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير السؤال لو كانت صحة
التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق
على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص
فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت اولا
ثم تكون علة قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصول
الوصف في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة اخرى
واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص او اجماع قوله ويكون ما نحن عليه وصف آخر
قيل عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد اعتاقه يعني ارادة يصير مكاتبا ثم يقع عن الكفارة باعتاق حصل
واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك قوله اويثبت عطف
على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاختلاف في ان علة عدم
قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد ام غيره من الورثة بناء على
عدم العلم بانه هل يفي ببدل الكتابة ام لا قوله اذا ابعض البدل عوض العوض مانع من جواز التكفير وهو موجود
في الاصل دون الفرع فان قلت هذا الخرق في التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع

وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف
يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة التعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال قوله الثاني
لا شك ان كون الوصف الجامع علة لحكم شرعي غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك
يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة
ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه
بالعلية مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا او بكذا
وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلة كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط
والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب
والباعث متقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله
لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سهى فسجد وزنى
ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو
او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة
بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون
السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الغالب
محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول
السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي
فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه السلام
فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل
انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع
تقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت
في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء
لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه
بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها
على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان بالفتح قوله واعلم ان في هذه المواضع فيه سهو وترتيب لانه كان ينبغي

ان يتقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا
حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد
والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز
اتفاقا في المنصوصة اي العلة التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص
على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن **قوله** وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون
ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه
نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق
بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد عليه نبذا من
كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اشارته بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام
ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون
صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية
والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لا بد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود
الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملائمة
لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلة والتاثير
او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملائمة
الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد
الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما
للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا
يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النابية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها تقابل
الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند
عدمه على اختلاف الرايين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب
للانسان نفعا او يدفع عنه ضرا او هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه انتظم
كالاسكار للحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا تقذف بالزبد وتحفظ في الدن وان من المناسب ما يكون ملائما
وغير ملائم فخالط المصنف كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس

والال

والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد من ان تفسر بما يجعله
ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظني ان المراد منه اعتبار
الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع
كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين
الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن
لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون
الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي
اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة
او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة حفظ النفس مثلا
وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه
بالتاثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة
ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة
والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ
النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى
من الظن الحاصل باعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي
فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته
منصوصة الحكم او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر
جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا
اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما
وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين
من شارحي اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم
على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم
هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين
في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار

شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين
ما يوافق التفسير الذي ظنه المص **قوله** والملائم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك
الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملائم
ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال
الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة
سور الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين
دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور
قوله وعند بعض الشافعية يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط
شهادة الاصول يعني ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اي ابطال نفسه باثر او نص
او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف
من غير تعرض لنفي الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين
الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول
تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر
والمص فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل
بالملائم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي توقف عليها بمجرد الاحالة
تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد
ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم
وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر اولا بل ترتب
الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم
او اعتبار جنسه في جنس الحكم اولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا
باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم
قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا
او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي
في قبوله شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص
ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيصال غير قطعي لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة

لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر
في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبرة في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصوده
الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فيحكم بعدم الارث
فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار
بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب
لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما يشهد الشرع باعتباره وهي
اصل في القياس وحجة ومنها ما يشهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار
ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية
فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى
المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجردها
ما لم تعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما
المصلحة فلا بعد في ان يؤدي اليها رأي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس فانا نعلم
قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب
لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من
العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة
الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة
كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس
اصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعين اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين
فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له
بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له اصل معين وهو
الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات
اورد المص عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال
اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك **قوله**
والتاثير عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف

في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر القاضي ابو زيد الدبوسي القياس
عليه لكنه اورد للمؤثر امثلة يعرف بها انه قبل الملايم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة
وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه
في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير
عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا
اسم المؤثر بما ظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب
ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب
مقدم على الابعد في الجنسية فالمتاخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم على ما سبق
واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر
والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان للخصوصية مدخلا في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا المطلق الوصف
وكذا المراد الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف
والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من
البيانية اي النوع الذي هو الوصف او الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف
المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة
الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع
والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك الوصف او الحكم مثل عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة الحكم فيه
تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسهما العجز
بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض
وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي
من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشا عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج
وهذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس على ما هي
عليه مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتبارية فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع
علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية
جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شي في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الجنس
لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكوة عمن لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية

وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز بسبب عدم
العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة الملايم ففي بعضها نظر لما سياتي من ان السكر والصغر من قبيل
المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس
بملايم فضلا عن المؤثر قوله وقد يتركب بعض الاربعة لا اختفاء في ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين
في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع والجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في احد عشر
لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان
واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس
واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلثة الباقية فيصير اثني عشر
حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب اعتبار
الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان
يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس
في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور
الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار
النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون
كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي
هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا
كالحرمة او دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة و
البغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم
عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في
سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الآخر فان التراب
مطهر في بعض الاحوال كحسب نشف النجاسات وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم
وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما
سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال
ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تاثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى
فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي عدم استعماله دفعا للهلاك

لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في
الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان وجنسه
وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهذا تاثير النوع في النوع
وايضا علة للجنس وهو حرمة القرآءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين
تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار
النوع في النوع مع الجنس في النوع كما في طهارة سور الفارة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه السلام انها من
الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنه علة للطهارة كما بار الفلوات والمركب من اعتبار النوع
في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب
الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث
انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح
للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس
في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال
للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب
الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما في اليد وهي آلة للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس
مع الجنس في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة لاحتياج
الى النية ثم الجنس وهو العجز الخلل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف قوله ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار
قوي الاثر فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما
يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكر والقياس
اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد سمى البعض ذكره في بعض اصول الشافعية
ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو
الاقتيات مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملايم هو الاقسام
الثلثة الباقية قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون
ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف
او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس

واعتبار

واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار
الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس او
الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص
من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل
مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان
مع شهادة الاصل واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا
وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قاله الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية
يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح عندي انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره
لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب
اليه المص بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر
وحينئذ يصح ان يحمل قوله ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون
التاثير يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا
لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل ما لم يكن
ملايما فان قلت الملايم يجب ان يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت
احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس البعيد
فالقريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر
نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملايمة وهو مقبول
بالاتفاق وثانيهما ما لا يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع
وهو مردود واذا لم يكن ملايما ايضا فالاصحاب الطرد واشار المص في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون
التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع او الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين
يعني اعتبار النوع او الجنس في الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير في الجملة لانحصاره في الانواع
الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون
المجموع فيجوز ان تكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد
بدون التاثير قوله وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر

شرعي فلابد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل
المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان
يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب عليها فسر تم
به التاثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل
بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة
وليس النزاع في ذلك بل في التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس
البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير في هذا المقام
ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي
ذكره المصنف اولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم التاثير في الامثلة
المذكورة ففي قوله عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطوف وهو الضرورة اثر في الشرع في التخفيف
واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل الفم واليد للضرورة وايضا
لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فيسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وفي قوله عليه السلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو نوع
النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لازما مؤثرا في التخفيف اما في
وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم
ثبت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله في ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا
في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه وردّه فيكون
له تاثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده ببقاء الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة
اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تفرغ للصلوة قطعا وفي قوله
عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين اثر في عدم انتقاض الصوم
فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست
في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي الامثلة المذكورة ليس التاثير بمعنى اعتبار
النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام واقيسة الصحابة رضي الله عنهم
كما قال النبي عليه السلام في تحريم الصدقة على بني هاشم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام
وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار الاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء

المستعمل

المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم
لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة رض في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل
على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض انما مثل الجد مع الاخوة
مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اولى من القرب بين الفرعين والاصل
لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان
بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال
زيد بن ثابت رض مثل الجد مع الحافد كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول والاخوين كمثل
نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول بواسطة
النهر وقال ابن عباس رض الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي
القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب [illegible] وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التاثير
جرينا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة [illegible] للمسح اثر في التخفيف فانه يسير
من الغسل ويتادى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسول [illegible] الركنية فانه لا اثر لها في التكرار
وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط
فيناسب التكرار ليحصل باليقين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح
لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا
تعين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة
والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه
لا يعقل تاثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون
هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق لان
عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين
وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية
بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية
لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة
الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل

ان يقول لحدث فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما الطريق
لا معرفة الاخبره وحينئذ للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح
والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل
وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم
عدم العلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر
اثبات عدم الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المص فيكون هذا من المسالك
القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي
المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وماله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما
الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي
ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط
فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع او استنباط ولا نعرف
خلافا في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين
ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما تبين في قصة
الاعرابي ان لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف
الصايم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط
فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص او الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة
لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين وكذا انكره كثير من الناس قوله وبالدوران احتج بعض الاصوليين
على علية الوصف بدوران الحكم معه اي ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا وعدما ويسمى الطرد
والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر تحرم اذا كان مسكرا او نزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته
خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص وذلك لدفع
احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا
ويزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قايما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية
الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص قوله لكن جعل في الحكم حكم النص مجازا جواب عما
يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قايما عند عدم الوصف
المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا تناول الاصل مثلا اذا لم يقم الى الصلوة بل قعد

لم يتناول

لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا
على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص
عن مطلق عدم الوجوب قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان يعني ان النص قايم في حال الغضب بدون
شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قايم في حال عدم الغضب وشغل
القلب بنحو جوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة
او بالاباحة الاصلية او النصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا قوله والوجود عند الوجود
كان الاحسن ان يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق
الاتفاق كلي او تلازم تعاكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها
احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين
او تأخر كما في المعلول او غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا
دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب
الغضب حتى ان من لم يتأت منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم ويجاب
بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور
غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل
من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر
واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء
آية كون المدار علة للداير وقد يجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام
الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح
لباب الجهل والتصرف في الشرع قوله ولا يشترط لها ايضا زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية
يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان
لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او على عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها
بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقريب هذا الكلام
ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند
العدم لا يدل على فسادها اعتبارا للحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد قوله وقيام النص
اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك انه ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم له لا يوجد الا نادرا

ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده
بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه اما
في الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث
ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل
وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراط في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل
بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب حال العجز عن الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد
الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي
عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام
الى الصلوة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق
دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص
او هو من قبيل المشاكلة او التغليب او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا
انسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب ان يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب
التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة
الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة الحدث فصرح معه بالحدث الثاني ان
في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر
اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث
فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل
لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم
من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت
مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث
قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث
فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب
بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلي غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور
فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل
ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نسلم ان حكم

هذا النص

هذا النص حرمة القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرايط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله**

فصل ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل
الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول
وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل لغير المنصوص
ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه الثالث
اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر بما له في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية
لا يجوز لاجل اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط لحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت
الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع
بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء
كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل
ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق
التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية
او الشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي
فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرايط القياس مثل ان
يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على النية
في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاج
الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها
اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم
دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة
لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون السبب والشرط فممنوع بل تصوره في الجميع
وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع سواء فانه لا يثبت فيه شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط
كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور
في كتبهم **قوله** وقولنا الجنس قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل
والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا
لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الآخرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يرد

فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان
جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري
في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل
في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا
على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه
لا يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا
على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف او بغيره فالسبب
واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاوردها فخر الاسلام مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول اي
بيان اثبات الموجب فمثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح
اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء
وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا
حرمة الربوا احكاما يستوي فيها شبهته بحقيقته لما روي انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة
كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول
اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما في بيع الحنطة المقلية
بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز
عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس اخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربوا
احتياطا فثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل **قوله**
والحق في مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شيء للحكم بناء على معنى صالح للتعليل ذلك الحكم به بان يكون
مؤثرا او ملائما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات
العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك
العلة فيكون العلة واحدا تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه
يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه
علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة
ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل
بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس

فيجوز

فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملائمة **قوله فصل في الاستحسان**
وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشأهما عدم تحقيق مقصود الفريقين
ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة
الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير
دليل عن الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع
اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي
عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وقد نقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب
الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان تكون ثلثين درهما واستحسن
ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه
التعبير عنه وان اريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب العمل به ولا اثر لعجزه عن التعبير عنه وان اريد انه
وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى منه وقيل العدول الى خلاف الظن
لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقد قيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي
هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو اقوى منه ويدخل فيه التخصيص والنسخ
وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم
الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس
فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا
عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس به يصير اقوى ولما اختلف العبارات
في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر
استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا
وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا
او قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس سبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو
حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس
على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما
في مقابلة القياس الجلي شايع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف
يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع **قوله** وذكروا القسمين الصحة

تقارب الاثر والضعف لتقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس
والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله
من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة
ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر
كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح قوله فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي
والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور سباع البهائم كالفهد والذئب بمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار
المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر او الاستخباث
او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر
وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم اشبه هنا ما مات فيه فارة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقيتين
بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الرواية
انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر لقلة الصحة
لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سورها لانها تشرب
بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون
سوره طاهرا كسور الآدمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة
الا انه يكره لما ان سباع الطير لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة قوله والثاني لما كان عدم
تأدي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المرجحة جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا
وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من المناسبة
اعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام
فيكون قياسا الا ان الاستحسان اذ لا يتأدى به كالسجدة الصلوتية لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي
حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا
وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على
جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس
فيما وجب بالتلاوة في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المشابهة الظاهرة ولهذا صح
التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير
تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلتزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود

هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة
وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه
كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة ومن موجبات التحريمة وكما لا ينوب
الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي
فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود
مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة
كما يسقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف
السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي
ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد واما بالاعتبار
الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع
يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس ففي الاول
والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع
الاقسام يكون باعتبار خفاء الاثر انه يشكل بما ذكر فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي
اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح
الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا
بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة
للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن
يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخيري القياس
فالاول من الاستحسان يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة
اوجه حاصلة من ضرب اخيري الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن
والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن
وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس
والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان
الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض
بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه

وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يعارض قياس
ضعيف او صحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط لاستحسان كذلك قوله بالمعنى المذكور
اي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم قوله وما ذكروا هذا الكلام قليل الجدوى
لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ
ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح
ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا
قوله والمستحسن قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا
خفيا فهنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول تعدى الى صورة اخرى لان
من شان القياس التعدية والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان
في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع
ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع
والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن
كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون
على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارث البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع
والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة
قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان
كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما
وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع
لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روي من قوله عليه السلام
اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اريد رد المأخوذ
فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك لان الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من
شرط التعدية ان لا يكون الحكم ثابتة بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن
بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات

الآن

الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيف
التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهي ان يتوجه على المتعاقدين
في قضية واحدة قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة
الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون
باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان
انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو رطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم
يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس
خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي
تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات اي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم
الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه
وذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى
الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صار العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم
عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة
موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال
قوله فنوقض بالقليل يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا
وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو انتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك
عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور
ظهور القليل الا بالخروج قوله وهو اي المعنى الذي لاجله صار العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت
بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان
كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون
التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء
لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك
ومبنى هذا الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا فيعلل قوله فاجاب
في الاولين بالمانع هو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابلية المملوكية يعني ان خروج
دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لزمها الطهارة لصلوة اخرى

بعد خروج الوقت بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا الملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب
اعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر
الا انه لم يثبت فى المدبر للمانع اورد فخر الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال
فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان
والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى فظاهر انه
لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا
حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التاثير وحاصل التقرير الثانى وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم
هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه
كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجد العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم الذى
هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء
الحكم فى صورة النقض انا لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق
الا ان العصمة انتفت بالبغى وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود احدهما
انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المص بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه فى مال الباغى
مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والجواب
ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفى فى التمثيل الفرض والتقدير **قوله** فان اى
الخارج النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث
فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا اى فى غير السبيلين يكون حدثا ويكون عند الاستمرار
عفوا كما فى الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض ادعى امرين ثبوت العلة وانتفاء
الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير
لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه والجواب ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد فى صورة النقض مانع
من ثبوت الحكم اولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد
مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الاخر واما قولا بان عدم
المانع جزء العلة او شرطها فلا يكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها

او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المص تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط
لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم فى صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة
وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس
على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع
كونهما من الادلة الشرعية او جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده
والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم فى البعض الثانى ان العلة فى القياس
الجلى شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعنى بتخصيص العلة الا هذا
الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد فى العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم
والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها
لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول **قوله** وذكر القائلون بتخصيص العلة فى هذا المقام
اقسام المانع وهى خمسة لكنهم لما اخذوا فى تعداد المانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها
وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمص غير عبارتهم
وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والعمدة فى اقسام
المانع هو الاستقراء والمذكور فى التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شئ من الاجزاء فهو المانع
من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما فى العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا
نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة فى العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث
ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفى كون امتداد
الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح
فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم
مقاومة المزاج فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش
فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير لازما
بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه
تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو
لزهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها
من الاصل اعنى الادلة اللفظية الى الفرع اعنى العلل لان التخصيص يلزم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ وخصائص

اللازم بالشئ يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه
بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع
فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله
في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان
اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس تخصيص العلة بمعنى انتقاد الحكم لمانع مع تحقق
العلة بوجهين احدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط
القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع
مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل
صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع
لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا
التقييد واجب آه وتقريره مع انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد
بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما
يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع
يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت
الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما
يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص قوله ثم
عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة
والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا والمعنى الكلي
الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة
اركان العلة او شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزء او شرط كالخارج النجس فانه مع عدم الخروج علة لانتقاض
الوضوء فعند وجود الخروج لا يكون علة كما في المستحاضة قوله ومنه اي ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع
كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار
كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في الشيء
ونقيضه قوله ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا

لايقدح

لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية
فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة
على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول
والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب قوله ومنه الفرق وهو ان يبين
في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف
مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب
التعليل اذ السائل جاهل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف
المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى
انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل
بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد
فيه الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا
لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع
كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف
المفروض مع عدم المانع قوله لكن لم يجب اي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب المثل
الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون
مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل ولا يثبت الا عند تعذره فالاصل ان
قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية
المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له قوله ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل اما
مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة
ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يتغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن
القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما
ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذه ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل او الفرع
او لا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس
الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا

لادتى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل
مايع فيرفع الخبث كالماء فلهذا احتاج المصنف فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذى ذكره وان كان صالحا
للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يعتق به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة فى الاصل اعنى المكاتب كونه
عبدا بل جهالة المستحق اذ السيد او الوارث وقد ذكر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة واعلم ان الممانعة
فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل
فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ايجاب فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم
ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة
بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه او جنسه فى نوع الحكم او جنسه
ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولهذا جعل
فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض
وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض تنبيه على ان
مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم
الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته
فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من
مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته فى المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها
فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول
بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة
والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند
او بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات
من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغى ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم
قد يثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت
مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار
الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل او فى المدلول الاول
اما ان يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة بعينها مع ذكر السند او بدونه ويسمى

مناقضة

مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شئ
من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل
دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير
المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان نافيه وصار لهما عما هو طريق التوجه
والمقصود بناء على انقلاب حاليهما واضطراب مقاليهما كل ساعة والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل
اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة وتجرى
فى الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفى علته بان يقيم دليلا على نفى شئ من مقدمات دليله والاولى تسمى
معارضة فى الحكم والثانية المعارضة فى المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة فى الحكم اما ان
يكون بدليل المعلل او بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض
واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت فى المعارضة
تسليم دليل الخصم وفى المناقضة انكاره فكيف يجتمعان قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر ولا يتعرض
لانكاره قصدا فان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى حكم الخصم وابطاله يستلزم نفى دليله
المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون
الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما
يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهى المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه
او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة فى المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول
علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهى قد تكون لنفى علية ما اثبت المستدل عليته
وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه او مختلف فيه وبعض هذه الاقسام
مردود وامثلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا
بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير
وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هى بين التاثير فى نفس الامر
وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير
مما لا وجه له قوله وان كان بزيادة شئ عليه يعنى زيادة يفيده تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون
قلبا وهو ماخوذ من قلب الشئ ظهر البطن كقلب الجراب سمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له
بعد ما كان شاهدا عليه او عكس وهو ماخوذ من عكس الشئ رده الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد

اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الش فى صلوة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا
فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوى
فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر
اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل
وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع
قوله اعلم ان كل عبادة يعنى ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم العكس
نقيض ان كل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضى فى الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالنذر كما فى الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة توءمين لا ينفصل
احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم
على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهى عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان
كذلك لزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم اعنى فى عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها
بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه
تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب
المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعنى القلب
اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف
المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول
الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل
حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل اعنى الوضوء
انما هو بطريق شمول العدم اعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفى الفرع اعنى صلوة النفل انما هو بطريق
شمول الوجود اعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه بعض المخالفة لكلام فخر
الاسلام لما فيه من الاضطراب وذلك اذ قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلب الشيء
جعله منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشيء ظهرا لبطن واما
العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما بمعنى رد

الشيء

الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا تمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك
وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة
لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ولان
الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل واما الثانية اعنى المعارضة الخالصة فخمسة
انواع فى الفرع وثلثة فى الاصل وجعل احد انواع الخمسة المعارضة بزيادة هى تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح
ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهى القلب فاورده تارة فى
المعارضة التى فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض
مدعاه فيلزم ابطاله وتارة فى المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل
بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثانى من قسمى العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على
ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا فى صغيرة يعنى مثال المعارضة
الخالصة التى تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا اب لها ولا جد
لغيرهما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها ولاية الانكاح كالتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هى قصور
الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق الولاية
والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة
ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع
من المعارضة وجه صحة قوله وهو اى كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثانى حاضر مع فساد
الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته وربما
يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله وهى قلب ايضا من قلب الاناء جعل اعلاه اسفله
لان العلة اصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون
معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفى ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المص
نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفى عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة فى
الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان الحكم المرتب عليه
وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص اى المخلص
الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر

بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يقيد
التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم
وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال
كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين
فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال يبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة
من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية
فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال في الحال كيلا تاكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتاخر الى ما بعد
البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج الى النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا
قوله فان كانت قاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد
موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون
الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر
احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا
ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخر وبهذا يندفع
ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك
لان وصف المعلل حينئذ يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف
المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز
ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا قوله وان تعدى الى الشيء
الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة
فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا
فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد
الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب
نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض
ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هي الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار
ايضا علة لتعديه الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه يمكن جريان الربوا في التفاح مثلا
فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره وانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض

ليس

ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة
واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية
وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد
الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتيهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد
احدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير
صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد احدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد والكلام
فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية
ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح قوله فصل في الاعتراضات
التي تورد على العلل الطردية التي لا يظهر تاثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما
وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليتم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة
والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح
في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر
واسهل نعم كلام المص يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة
المؤثرة وانت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع
وهذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله وهو اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله
مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم
الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه
لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
القصاص كالقتل بالخرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض
عبارته على ما ليس مراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء
محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة
امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده
لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما
اذا قال في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا
ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات

لشبهة والسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يجعل
المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق
فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في
الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة
المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان يكون العلة طردية وفيه
تنبيه على ان هذه الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول
بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول
بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت
ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المص لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان
السرقة او نحوها ليكون بنيها على الاقسام الثلثة لكان انسب قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة لان
التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة امثال ان قدر محل الفرض بالربع والاكثر ان قدر بالاقل
من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل
على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان
تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون
موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب قوله على ان التكرار
ربما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض
آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام قوله الثاني الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او
منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل
التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون
موجها قلت المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس
امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء
فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار
على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف
العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة

الحكم

الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة
او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز
مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة
بالتفاحتين فانهما لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي المثال الثاني
مبني على احد التقادير قوله وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت
الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل
المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل
هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله الثالث فساد الوضع
وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة
اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن
ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير وتغيير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض
بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود
المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها
يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا بقاء النكاح عطف على قوله لا يجاب الفرقة وعدل
عن البقاء الى اللفظ من حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح
هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء
لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة
والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا بالردة على بطلان
بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض
ما تقتضيه وكذا اسلم الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة
لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة وصوم غير رمضان
فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة
نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق

على التقييد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب
والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف يشعر بالتغليظ
في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شيء ذو خطر
اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه
بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون
الحاجة اليهما اكثر فعلى ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض
ما تقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي سوى في اشتراط النية
في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا صلوة فكيف افترقتا ولما كان واضحا بيننا ان مراده بانكار الافتراق
وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المص ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط
فيه النية فلابد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير
ازالة النجس وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال ولهذا لا ينجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع
مانعا لصحة الصلوة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف
تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير
اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلق آلة
للطهارة في الاصل فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث
لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكم بها
الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في
رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى
وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام
الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله
وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانا ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء
ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية
فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا يتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء
المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به اهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري
مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتاهب معناه

تأهب

تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء
المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة مما لا يتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول
الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي
ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان
المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن
العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو
التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة
غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح
خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة
الاسالة في ازالة الحدث وافادة الطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف
لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل
هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن
غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول
لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهير عنها بغسل بعض
الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير مخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت
النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره
وتكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة
اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة
الغسل امر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني
والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض قوله وعلم
حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال
على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف
محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجس
في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين

على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول
المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها
عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة
فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك
من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية
بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل
ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس تعبدا محضا لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم
استقلال العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين
فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من
ان يستقل بذلك او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين
فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها قالعة
مزيلة له بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه الا باعتبار انها مطهرة للمحل اي
مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق
ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة
لتزال او اذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول
فيتعدى الى سائر المايعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان
تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول
في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث
هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى
فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره
يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في سائر المايعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة
القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام
المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية
كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل
من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من

الطهارة

الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يعتبر بالنص
اي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في
ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى في هذا المقام
لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال
الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى
ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره
فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج النجاسة
في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف
جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات
كما في السمع والبصر وانما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب والمحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن
مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث
لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا
حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين
ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر
المايعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس
من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير
معقول الا ان تعديته انما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز
كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحتها
عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث
يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد
كلا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان
تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا
لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او
الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته
او يدرك لا بمعنى ان لا يستقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها

بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا
الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل اي
الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب
ايراد مثال او مثالين **قوله فصل** في انتقال القايس في قياسه من كلام اخر والكلام المنتقل اليه ان كان
غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة
والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات
حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس
فهو حشو في القياس خارج عن المقصود فان كان الى الحكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته
بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم
يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة
الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال
الى علة اخرى لاثبات حكم اخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت
بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم
في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي
بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال
ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل
ولم يظهر الصواب وللقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق
باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى اخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال
الى ما لا يناسب المطلوب اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا **قوله** واما قصة الخليل جواب عن تمسك
الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل اخر اما اذا
صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما اشتبه على بعض السامعين فلا نزاع
في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عليه السلام فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون
وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا
عن تأكيد الاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس

بمنزلة

بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه
بان تأتي بالشمس من جانب المغرب **قوله فصل** في عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج
بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات
الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب
وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رح في كل شيء اي كل امر نفيا
كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن عدمه وعندنا حجة
للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات والدفع والا
لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه امر ضروري ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم مما كانوا فيهم
ويرسلون الودايع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا
دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن
ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى صلوات الله عليه الى زمن نبينا محمد
عليه السلام وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية
والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب
لما حصل الجزم ببقاء الشرايع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها بعدم نسخها بدليل اخر وهو في شريعة عيسى عم
تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث
الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته صلى الله عليه وسلم واما الدليل على بقاء الحكم
وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو
نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب
بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة
وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستند الى تحقق هذه الافعال
مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب
وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا لالزام على الغير واستدل على

ان الاستصحاب لا يصلح حجة لاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء
غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض
بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان
سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع
وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء
بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء **قوله** والصلح
على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رح لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين
فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة
المدعى عليه **قوله** ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد
وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم
بعد الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعد العتق لجواز ان يتحقق كل
منهما بعلة اخرى اللهم اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد
المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا
هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا
الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة
بالكتاب والسنة واما اذا ثبت بنص او اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او
الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم او من انتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم او من ثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشباه
فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة براسها **قوله باب المعارضة والترجيح** لما كانت الادلة الظنية
قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بباب
التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر
انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز
باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته
عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل

ان يقول ان اريد اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي
فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها وكذا الحل قبل الحيض وعنده
والا فلا بد من اشتراط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه
ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما
يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور
الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض ولا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة
اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف
وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك
عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد
الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو
اقتران الدليل الظني بامر يتقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع لم
يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ماخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار
زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت
كفته فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يتقوم به
المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى
زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تتقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها
رجحانا لان المماثلة لا تتقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين
زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن ومعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف
كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة
لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المص لانه اوفى بتحقيق
معنى التبعية **قوله** والعمل بالاقوى يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا
في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولا ففي الصورة الاولى معارضة
ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض
المنبيء عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة
الى الاقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد

كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك
ايضا من قبيل المتساوين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين
فحكمهما انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين او قرائتين او سنتين
قولين او فعلين او مختلفين او آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتاخر منهما فناسخ
اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساويين
بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم او المحل او الزمان فذاك والا يترك
العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا
يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري
بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وانه لا يقع تعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص
او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل
باصحهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه اولا
ثم الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من آية ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة
وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند
تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا
فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين
ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت
عائشة رضي الله عنها انه عم صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على
سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب
آية وفي جانب آيتان او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة او الحديث الواحد
بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة
على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد
جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة او تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه
فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس
السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة
وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل

اويقال

او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان متساقطان ويقع العمل بالمتاخر
والى هذا يشير كلام امام السرخسي قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض
الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام
العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين
حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا
ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان
بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك
ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك قوله كما في سور الحمار قيل الشك في الطهارة
لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي
عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس ان النبي
عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم
النجس فان اوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية او اوثر النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين
وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه
في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى
ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضب حيث يحكم بنجاسة سؤره
وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة
فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي
محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه
الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا نظرا الى الاصول
واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي
اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء
الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة او الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف
حيث صرح اولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال
ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون
بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم

وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه
كما اذا اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء
لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل
المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا
في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة
لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وهو اما بين آيتين او قراءتين
يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى يقتضي
مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول
توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها
بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت
ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب فخفض فخاطب على الجوار مع عطفه على راكب
عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا على ما هو
اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم
وقوع الفصل بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل
بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت
اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء
عليها فعطفت على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا
شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي دل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم كانوا يغسلون ارجلهم
في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير
وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة
وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين قوله والمخلص يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل
والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما يطلب المخلص من قبل الحكم او المحل او الزمان
بان يدفع اتحاده اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض
افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجتيهما وثانيهما

التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب
المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها
من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور
في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي
تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقود
ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض
وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا اي عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين
واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب في ذلك لان كسب
كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا
عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه
من ربط احد الكلامين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط
انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى
ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان
اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث
ان الآية على هذا التقدير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية
لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد
وبالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالآية الاولى اوجبت
المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ
ابو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة
في الآية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة
بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا على
الاثم بناء على ان المراد بالمؤاخذة انما هي الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي
الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع

بل هو تنبيه على طريق دفع المواخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجد دفعه وستره
اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللايق بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا
ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو او في
ما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية الثانية
قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المواخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا
اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤاخذكم
شيئا من المواخذة عقوبة كانت او كفارة في اللغو ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما في المكسوبة والمعقودة
عند الحنث قوله فبالتخفيف اي قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول
الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن
قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت
لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قلت لو كان المراد بقراءة
التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد
بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم
ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله فاعتزلوا النساء
في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان تفعل قد يجي بمعنى فعل
كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج
الى الاغتسال او قيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلوة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون
العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى
يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي
ليس ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل اي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم
والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد اي كان قد ورد
او على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي اي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي
دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم
على الاطلاق وفي جميع الصور بل فيه وقد وبهذا يتبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف

ليس

ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع
الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تاخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس
بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة
الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص قوله عينا بتكرر النسخ بهذا المعنى اي بتكرر التغيير سواء كان تغيير
حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له
محرم ولا مبيح اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا
او مندوبا او مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل
سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه اي
لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي في الاشياء حكم الافعال قبل البعثة
فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل
الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضي
العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه
والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة
فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد في اصول الشافعية
والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف
عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في الفعل والترك
فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه
للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له
تحصيلا لمقصود خلقهما والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه
والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان
اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل هو غير مستقيم لان المفروض
انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر
والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف حكم ببطلان الثاني قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو

وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه
قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب
بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما
بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قلت اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن
امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما التوقف
فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اي لا يدرى ان هناك
حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة اي لا يدرى ان الحكم
حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم
بعدم الحكم لا توقف والقول بانه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها
ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل
على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول
بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف
قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح ولا يصلح الزامه وثالثها ان الفعل اما
ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع في حكم الله تع يستلزم
الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا او دلالة
بانه لا حرج علينا في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهايم واعترض المصنف عليه
وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز
ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة
واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشا هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم
تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة
ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع
ماذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه اي لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع
لا يلزم ان يكون مباحا اي ماذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه
او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك ولا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم

الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف
بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك
ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى
ام لا فباطل لانا نعلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض
بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة
واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع
ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا اختلاف
بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول
بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب
قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف قوله ولقوله عليه السلام دليل آخر على جعل المحرم ناسخا
للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة قوله فالمثبت اولى اذ لو جعل النافي اولى لزم
تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض
الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى
ابن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها
على تقديم النافي فلهذا احتاج المص الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي
ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين
ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكره في باب الرواية يتفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي
والمثبت ان علم ان النفي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين
قوله واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روي ان النبي عليه السلام
بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل
ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري قوله واما في القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للراي في بيان
انتهاء مدة الحكم قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك
لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة في حق اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن
لا دليل عليه فيرجع اليه قوله فكل واحد نعم لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى
الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق

واحد لاغير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق العلم وهذا بخلاف النصين فان كل
منهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما
سلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج
والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي العام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار
عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول او مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر
على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي
المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله عليه السلام
وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح
الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها
واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب
وقد اشار المص هنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس ثبت علية الوصف فيه بالنص على ما عرف عليته
بالايماء ثم في الايماء يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على
على ما عرف بالمناسبة لما فيهما من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين
ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان
العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب من راجحين
يقدم على المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع
على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات
بعضها اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتامل في المباحث السابقة الا انه قد جرت عادة القوم
بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله
كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا لتاثير اذ العبرة
للتاثير وقوته دون الوضوح او الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت
في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية
وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا تختلف
بالشدة والضعف لانها الانزجار عن جميع ما يعتقد الحرمة فيه فعدا ولا فلا قوله وكما في مسئلة طول الحرة

اى الغناء

١٩٩

اى الغناء والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف
اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته
حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول وخشي
العنت اى الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز بخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة
فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة
فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس
للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها
العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق
والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق
فاتساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة
قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا اجاز لمن كان افضل
البشر ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس
مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم قوله وتضييع الماء اشارة
الى وجه ضعيف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه
اتلاف حقيقة اذ في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر ربما يرجى زواله بالعتق وفي العزل يفوت
اصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق اولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق مباشرة
السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق
والحرية بل هو قابل لان يوجد منه رقيق وحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين
يخلق يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثابت
ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له
وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية
او ام ولد قوله وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية
وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة
وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع كما في المجوسية فلم تحل للمسلم
واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة

التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى
تأثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت لا نسلم
في الامة فان حلها مبني على المملوكية والرق مؤثر فيها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده
حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف
برقه وحل الوطي بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطي ولا تستحق عليه
شيئا قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف
بان يقال النكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة
او التأخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان
متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق
المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق
الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف المطلقات
الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالوحدة
وجعل نصف الثلاث اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بانه تغليب
للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض قوله وكما في مسح الرأس يعني
على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا
مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون
الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان هو في اكثر نسخ اصول
فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدي الفرض مع انه
اقوى الفروض بل على اي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف
وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله ونحوها كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكوة وكالطلاق
النية في الحج قوله تخفيف الجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية
والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد
فاستويا في القيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا
معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة
ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نايب الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة

الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف او نوعه كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف
والجبيرة فيترجح على تأثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب
زيادة توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فتحدث فيه قوة مرجحة كما تحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة
اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة قوله وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف
على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التأثير
لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف
الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا ويتبين به امكان
تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المص اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم
فهو يستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف
او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني
قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت
العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص بين الكتابة بانه لازم للعكس المستفاد
بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف
انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وهو عكس عرفي
لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه والوصف
هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم
بالدرهم وفي السلم ليس المراد بيع الكالي بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان
دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع
في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط
القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين
وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس
بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض
بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع تعين
فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض
في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط لصحة العقد او شرط لبقائه على الصحة والى الكل اشار محمد رحمه الله وتوجه

على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز ان يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا بما فيه من وجود المشروط
قبل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير حرج لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم
مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط قوله مسئلة
التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين
ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم
بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا
تتغير بما يحدث بعده كاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات
والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين
بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه
كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال اي الترجيح بالوصف
الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العرضي والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة قوله وذكروا لهما
للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب
خياطة او صباغة او طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل
الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب
لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء
حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق بها حدوث
تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته
وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار
هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصنعة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم
في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة
القرب لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب وتفصيله كثير في باب الميراث قوله فصل كما تم مباحث
الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات
المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول
والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته و
الاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس لمعنى الوصف وهو قوته وتاثيره لا لصورته

بان

بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون
فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا
العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي
الوصفين في التاثير او الملائمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف
واما عند تاثير احدهما دون الآخر فلا نزاع في تقدم المؤثر وان كان الآخر اكثر او اعم او ابسط ثم لا يخفى
ان قوله علة ذات جزء تسامح اذ لا تركيب من اقل من جزئين وكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون
بمعنى واحد لا جزء له قوله لما ان كل دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا
للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما المستقل
فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط
الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نم
انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة
الظن قوله خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت
له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام
قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها
من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام
مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس
المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فتصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة
للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس
العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتاكد بانضمام اخوة
الام اليه بمنزلة وصف الا يرى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا
لاستحقاق بالفرضية قوله ما لم يبلغ حد الشهرة تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بالطريق
الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور احد قسمي المتواتر
على راي تعرض الشارح للمتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت الى حصول هيئة اجتماعية
هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت
بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة

لو المقاوم واحد وأما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس
من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة
الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة
الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة لا الاصل **قوله** وعلى هذا
يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة
لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية
للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما في
مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانيين على المجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان
فان قيل سبب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات
كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد
تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها و
للآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث
بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق
شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف
المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس
وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك
فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق
التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر
والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل
جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد **قوله باب الاجتهاد** لما كان
بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث
الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن
بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث
يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة

حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي اي يجمع العلم بامور ثلثة الاول الكتاب
اي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة
فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان
يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث
وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر
وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك
ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو
العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة
او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا
كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث
كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه
لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها و
والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد
من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب
الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة
ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هو في حق المجتهد المطلق الذي يفتي
في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي
فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاد في تلك المسئلة مخالفا لنص
او اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق
بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق
باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري الاجتهاد
في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين
واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا

ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثانى يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق
هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون
وحينئذ اما ان لا يدل عليه دليل او يدل وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة
مذاهب الاول ان لا حكم فى المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راى المجتهد واليه ذهب المعتزلة ثم اختلفوا
فذهب بعضهم الى استواء الحكمين فى الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق وقد نسب ذلك الى الاشعرى بمعنى انه
لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور
عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين
الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعى والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا
فى ان المخطى هل يستحق العقاب وفى ان حكم القاضى بالخطاء هل ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل
ظنى ان وجده اصاب وان فقده اخطاء والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضها وخفائها فلذا كان
المخطى معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء فى ان المخطى مخطى ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط
وهذا هو المختار عند المصنف **قوله** لهم احتج القائلون بتعدد الحق فى المسائل الاجتهادية واصابة كل
مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين
مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان
المجتهد مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس فى وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون
الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده الثانى ان اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى
فى امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا
لان المصلى مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة
قبلة لما تادى فرض من اخطا جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد
الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة
الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز
ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين
مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب
على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع فى الحقية وبعضهم
الى كون البعض احق اى اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو اكثر ثوابا ممن ادى

اجتهاده

اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق فى المسائل
الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين فى الاحقية
وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه
لو تساوت الاحكام الاجتهادية فى الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب فى بذل المجهود وطلب
نيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما
يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت فى الحقية الا ان المتعين بالنسبة
الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر
واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اى حق شاء لا بد من الاجتهاد
ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل
قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند
اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت
الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة فى الطلب والاجتهاد لتساوى
ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر فى التقويم
انه لو تساوت الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده فى الطلب المبلى عذره بادنى
طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض **قوله** ولنا احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطى ويصيب
بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير
للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم
وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما
كان فيرد كل الى صاحب ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحى والا لما جاز لسليمان خلافه ولا
لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص
سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكنه فى هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له
معرفة بخواص التراكيب وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطائهم فيه على ما ثبت ذلك فى موضعه
وقد يجاب بان المعنى فهمنا سليمان الفتوى او الحكومة التى هى احق وافضل ويكون اعتراض سليمان
مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما
وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم باصول الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان

غيرهذا اوفق للتربتين كانه قال هذا حق لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والاثار الدالة
على ترديد الاجتهاد وبين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة
المعنى والا لم يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس
ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر
لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره
من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا
اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا وصحيحا
وفاسدا او واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا
فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان
الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث
الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات
على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات
الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد
فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ
والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي
الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى
رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب
العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل مامور به فهو حق اجيب
بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما
اذا قام نص على خلاف راي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه
وان كان خطاء لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم
تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب
حراما وهو ممتنع **قوله** يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح

صلوة

صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة **قوله** وهو وجه الله اي المقصود هي الجهة
التي رضيها الله تعالى وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة **قوله** وعند البعض يصيب
ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الادلة الشرعية والادلة الظنية
ان تتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد
داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام
باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في الآية
الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان
لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عليه السلام قد اوتي علما وحكما في الجملة **قوله** وتنصيف
الاجر اي تنصيف اجر المخطي في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد
يدل على انه مخطي انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابا
ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال
الامر **قوله** واما قوله تعالى القائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق
الخطاء في قوله عليه السلام وان اخطا فله حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء
وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر او ان يحل لهم
الغنايم او ان لا يعذب قوما الا بعد تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطاء
الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة
ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض
لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى
لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب
لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد وهذا تقرير
كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد
انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب
وهذا يدل على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب
قوله والمخطي في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وماجورا اذ ليس عليه الا
بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطا المجتهد

لتقصيره وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية
كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول و
العقايد يعاتب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية
اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما
نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق
القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية
كل من القولين **قوله القسم الثاني من الكتاب** قد وقع الفراغ من مباحث الادلة فهذا شروع
في مباحث الاحكام وقد سبق تعريف الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلثة ابواب المباحث الحكم
نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدا بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم
لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه
وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم
الى الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا التكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح
في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس
بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك
محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم بتعلق شئ بشئ اولا فان لم يكن فالحكم
اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه
اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح
وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني
اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون
احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة
مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث
مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولى او احق بمعنى الرخصة اولا و
المجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما بتعلق شئ بشئ فالمتعلق
ان كان داخلا في الشئ فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب
والا فان توقف الشئ عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله فان قلت الحكم ثبت بالقياس

المحتمل

المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا
بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يتجاوز الى الباطل وما وقع من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة
بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة
لا المكلف والمحكوم هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو
مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير
على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه
خاطب المكلف بان فعله سبب لشئ او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كملك الرقبة
او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعل الملك
نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة
ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي
ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع
التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في
الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكره صدر الكتاب واياما كان ليس الملك
ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بجعل ووضع
الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المصنف الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شئ بشئ او يكون مشعر
بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يجعل
مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا
كالنص او دلالة كالاجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى
تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود
والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع
قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة
في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل
والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاولي لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو
الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد بالاعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء الحكم على
حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية

وجهة الحكم على حكمة اخروية ثم لا يخفى ان النفع الذي يعتبر فيه مقصود دنيوي واخروي اعتبارا اولياً
ليس حاصل مرادا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا
لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجيء ذكره في بحث
العوارض فالكلام هنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة
على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع
ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان
عدم اتصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو
الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام
في الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى
صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى
انه حكم بتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك
ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية
لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه
عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة
والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون
مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع
اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه
لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى
من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف
كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان
لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة
عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة
توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا
لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ

قوله

٢٠٦

قوله الفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما
هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا
وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية
والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه او على دليله وفي
اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل
والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق
الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من اقسام
ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولم يذكر في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات
المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت
قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة
بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته ايضا اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف
ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي هو مبني على اعذار
العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالحكم
الاصلي قوله فالفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره
قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين
لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا
لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر
الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى
هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا
ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى
فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى
قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب
في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع
فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض
والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه

شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما وايضا بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو
السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون
مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم
امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى
قولهم الفرض اي المفروض المقدر في المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر
الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب
فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا
عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار بقوله وقد يطلق الواجب
عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة الفجر وعلى ظني هو في
قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رح حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون
الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو **قوله**
والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة على سنة النبي
صلى الله عليه وسلم وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف
الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة دون
مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن قرينة صارفة
عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي وانما الخلاف
في ان المجرد عن القراين ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطاري كالطاعة تنصرف
الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة وعليه
يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب بالسنة **قوله** والنفل يثاب فاعله
اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث
آيات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك
مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها
ذكره ابو اليسر رح والنفل ومن سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عم

بخلاف

بخلاف النفل **قوله** وهو اي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء
ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفلية اذ
النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة
واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا
يكون ابطالا للعمل عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير
في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه
بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو
بطلان ادى اليه امر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك
له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف
فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي ارضه الثاني ان الجزء الذي اداه
صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى
سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب
لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت
هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر
وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء
وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف
يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول
لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته
عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع
في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث
يثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فان قيل لو مات في اثناء العبادة ينبغي ان
لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا مبطل فجعل العبادة كانها قد انتهت
بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل ان اوجب صيانة المؤدى ما يقتضي لزوم الباقي
لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى
من العكس اي صيانة المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى

قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدي الثالث ان المنذور
قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدي ثم ابقاء الشيء وصيانته
عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين
وهو ما صار لله تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
فعلا اولى **قوله** والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير
من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة
وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة
من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن
النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة
وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين
انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء
ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها
عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق
فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم
بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولا يخفى
على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه
شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة
الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الواحد سلك المصنف في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام
نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني
ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل
محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم
من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من
قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا وخارجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة
على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان
يراد بالميتة اكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا

اضيف

اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه
ان الميتة منشأ لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف
المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز
عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل
الفعل لكن متى ثبت الحل او الحرمة لمعنى العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل
الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير
لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب
تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان
الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق
حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام
اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما
والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بقطعي سمي فرضا والا سمي واجبا
قوله واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء
كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد
فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا
وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا بشيء من الاعتبار اجيب
بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة فالحق انه مما
تفرد به المصنف وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق
مقصودا اخرويا بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بان تامل في عبارات القوم في تفسيرها
ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف رخصة لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة
في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخ التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة
اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما استباح
مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة
بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر

ترفيها وتوسعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف
فعله بعذر مع قيام المحرم **قوله** وههنا فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود
الرخصة واما بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون
العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة
ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث
فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل له وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء
على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به
العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا
ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المصنف وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم
ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لجواز ان تكون وجوبا اذ العذر قد يناسب الايجاب
كاكل الميتة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر
وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير
من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة
عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب
ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون
هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد
لان الكلام في حكم اجراء الكلمة واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي
كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان
بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم
للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها **قوله** اما الاول فما
استبيح مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التفسير مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار
العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق
الافتراض او بدونه فتشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون
في جانب الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله هي فرض

ودواجب

۲۰۹

وواجب وسنة ونفل كان اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين
الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق
من انها قد تكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة
لم تبق تلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن
ان يجاب بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل
الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى
الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن
ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا
العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص في ذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها
عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة ببقائها وتدوم بدوامها **قوله** لكن حق العبد
يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن **قوله** حسبة اي طلب للثواب وهي
اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله تعالى صورة ومعنى بتفويت حق نفسه
صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول
في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله
قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد عليه جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام
فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له **قوله** وكذا الامر بالمعروف
نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك
كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه
لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير
قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به
اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز
الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه للاجتناب
عن المحرمات ولذا قال محمد فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود
الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل
كان آثما لانه اكره على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات **قوله** والعزيمة اولى عندنا اشارة

الى ما ذكره فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق
ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح
بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر
والا فالصوم من غير اختلاف رواية **قوله** بخلاف الفصل الاول اى الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر
حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم
على الطاعة فيوجر **قوله** من الاصر هو الثقل الذى يأصر صاحبه اى يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم و
صعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء الشاقة
كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطية وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك
مما كانت في الشرايع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل
مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة
اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الآخر
فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه
صار غير مشروع في حقه لا غير **قوله** فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط
الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قايم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط
السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع
الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوى نهى النبي
صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى
تفسد السلم في المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة
الرخصة **قوله** فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عم نهى عن بيع ما ليس عند
الانسان وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان ان كون السلم حكما غير اصلي ليتحقق كونه رخصة وانه لم يبق
التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن **قوله**
وكذا اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام
رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر واكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما في
اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل

ويحتمل

ويحتمل قوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا
على عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة
لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اى فصل لكم الاشياء التى حرمت كلها الا ما اضطررتم اليه فانه
لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عايد الى ما حرم اى فصل ما حرم عليكم
في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء
اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي
ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء
من لزوم الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفي الغضب على المكره لا على عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة
في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفي هو
الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزايد على ما يحصل به
ابقاء المهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل
اى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس اى البنية الانسانية
لفوات القوى القايمة بها عند فواتها واختلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية
وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث
فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض لفوات الكل اذ في فوات البعض وكانه اراد
بالنفس اولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح واختلال تركيب
البدن **قوله** روى عن عمر رض الراوى هو على بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف
شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال ان
هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر
الصلوة وانث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان
قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن منية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رض فيما قصر
الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تع ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت
مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
ثم ان سؤال عمر رض وتعجبه واشكال الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء

على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر
بانه لكان مبنيا على مفهوم الشرط والنص لم يرض رضا براس حتى جعل سؤال عمر رضه دليلا على ان التعليق
بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه فلم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال
بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالآية ايضا ضعيف لما تقدم
من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما في الآية فان الغالب
من احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان
انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة
وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب
الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة
والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء في الايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الآية في قصر
اجزاء الصلوة **قوله** فالتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك
عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه
الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة
والظهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم
الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة
وفاء بالنذر وبين صوم ثلثة كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية
عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق
ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الاثنين اخف عملا والاربع اكثر
ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة
في التخيير واما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار
كما اذا طول احدى الفجرين واكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب
القياس اشارة الى ان المراد بتأثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشئ
الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية **ثم** لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في
بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعلق
بوجوه أخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة **ثم** بعد ما فسر ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى

لتفسيره

لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض
قوله وقد شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن
لان معنى الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد
ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفي الشئ بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى
الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان
من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي زائدا بهذا الاعتبار
وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث
يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي رحمه فليس من هذا القبيل لانه انما
يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في الحقيقة حتى
ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيل ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص
الذي يكون اليد جزأ منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غاية ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه
اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزأ من حقيقة الانسان قلت المقصود
بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس
كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما
وقد يقال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار
في الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزايد او لفظ الركن مجاز والاول
اوفق بكلام القوم **قوله** واما العلة قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق
على معان أخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختاره فخر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ
العلة الى اقسامه كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر
انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها
بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم
من قولنا قتل بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتعرف العلة اسما بما يكون موضوعا في الشرع
لاجل الحكم ومشروعا له انما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المص تقييد الاضافة بكونها
بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه
يقال هلك بالجرح وقتل بالرمي مع تحقق الوسايط فباعتبار حصول الامور الثلثة اعني العلية اسما ومعنى

وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما
اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما الحكم والمعنى والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم
وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركبت من اثنين فثلثة ايضا
وان تركبت من الثلثة فواحدة وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل
الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي
تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت
العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد
في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط
لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة
حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله وهي مقارنة لا نزاع في تقدم
العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة
العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان
اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع
العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ
كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تاخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين
ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها
فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا
من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل
ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت
الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى
زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل
الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع
والاجارة مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية
فهو ممنوع بل عين النزاع وان اراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا
على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التاخر زمانين وان جاز بزمان

ثم

ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا
واما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف
منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا
للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام الشرط من ان وقوع
الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع
الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم
المخالفة من ان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة
وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اي تاخر
الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام
شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما
وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله ودلالة كونه علة لما كانت
العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف
او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي ويمضي مدة الخيار
او يجيز من له الخيار في بيع الخيار يثبت مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه
المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قلت لم لا يجوز ان يكون
علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة
لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة
والمقتضي لمشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين
وجود العلة كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم
بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري
المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة
وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها
الحكم اذ الوصف تابع فلا يتقدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل
قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون العلة شبيها بالاسباب
بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام في الرهن من ان الحكم لما تراخى عنه اشبه الاسباب يدل على ان مبنى

شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت
علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في
الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى
الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة حقيقية مستقلة فهو سبب محض
والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان يكون الواسطة اما مستقلا غير علة حقيقية او يكون علة حقيقية
غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان كون الاجارة
متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب آجرتك الدار من غرة
رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة
يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون
هو ان في الاجارة معنى الاضافة اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة
وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة
كانها تنعقد عند وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة
يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل
انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتاثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب
لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا يقتصر وقوع
الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى
لتحقق الاضافة والتاثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول
مقامه تيسيرا كاقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب
لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن اي
الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا
لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي
لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية
لكان سببا حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس
النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة و
الحكمي هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل باسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار

ونحو

ونحو ذلك وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان
النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة
ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه
لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز
تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب
حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان
للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط
شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى آخره وانما قال شيئا مستقلا
اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة
فان حقيقة العلية في الملك لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان
متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة الحقيقية ما يكون
مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة
العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال
الى آخره وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما يجيء
فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب
لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن
مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة
عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى
حكم النصاب اشبه الاسباب الا يرى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية
في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكد الانفصال بينه وبين الحكم
وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب في النصاب شبهة السببية على ما مر وغير
المصنف هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كما في البيع بالخيار
والبيع الموقوف وجوابه ان المراد التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال
المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية
والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين

تلازم تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة
من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين
كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في المال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار
المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع
موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور
المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لا حكما لتحقق التراخي فرض الموت علة للحجر عن
التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله
بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الحكم الى نفوذ السهم
في المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة رح حتى اذا رجع
المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على
ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو علة للعتق فالعلة في
جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصل
بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا
لم يصرح فخر الاسلام رح فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره وذهب المص الى ان الظاهر
انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم نجزم
بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموم من وجه لصدقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني
فقط في مثل شرى القريب قوله واما ماله شبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى
وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد
هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض
لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام
الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير
لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربوا
هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل
لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت

شبهة

شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عم
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت علة ذات
وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما
لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما
نوع تأثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا ان الاخير
ترجح بوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل
وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به
امر ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ المصنف صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون
الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير
في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب
بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما
لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان تكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره
والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب قوله حتى يصح نية
الكفارة عند الشرى فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشرى فكيف يصح هذا التفريع قلت الشرى
علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشرى نية عند ايجاد العلة
التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا
لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب
او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشترياه معا فعند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي او لم يعلم وعند ابي حنيفة رح لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه
حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف
ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة
كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو
الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر
جهله اشارة الى هذا قوله فان تأخر القرابة يعني اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه
يضمن المدعي لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث

ليس صنعه ويمكن ان يصور تاخر القرابة فى الشرى ايضا بان اشترى عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى
حكمه قوله او باقامة الدليل السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشىء فى الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل
هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشىء فربما يكون متاخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر
على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس قوله
والطهر مقام الحاجة يعنى ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد
يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن لا يتوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان
يتجدد فيه الرغبة اعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على
الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه قوله واستحداث الملك يعنى ان المؤثر فى وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطى
ودواعيه فى الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير
احترازا عن خلط الماء بالماء وسقى الماء زرع الغير الا انه امر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطى بملك اليمين
مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطى المؤدى الى الشغل
فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذى هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب
اذ الشغل انما هو بالوطى والملك ممكن منه مؤدى اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطى البايع
والملك ممكن من وطى المشترى والاظهر ما فى التقويم من ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد
واستحداث ملك الوطى بملك اليمين سبب مؤدى اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البايع
ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو اجيز الوطى للثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس
الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولذا سماه الامام السرخسى من السبب الظاهر
الدليل على العلة قوله كما فى تحريم الدواعى اى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت
مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطى فى الحرمة حالتى الاعتكاف
والاحرام اذا كانت مع الزوجة او الامة قوله ولما جعلوا الجزء الاخير يعنى ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة
معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلى يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول
فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه فى الجملة فيكون علة معنى
لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة
يكون من هذا التقسيم بعينه واما الثانى فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به
من غير اضافة ولا تاثير فالجزء الاخير من السبب الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما

لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير للسبب الداعى فكيف لجزئه
وكذلك الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به
الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط قوله واما السبب فهو لغة ما يتوصل به الى الشىء واصطلاحا
ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم
السبب حقيقة او مجازا اذ يعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام
بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة
كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط
ولما راى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازى من الاقسام
ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب
ما هو سبب مجاز اى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلل قوله فاعلم انه تمهيد
لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه
لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول
السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول
اليه والعلة هى وطى الدابة بقوايمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم
العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث
ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة لوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هى طريق
اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشرة للقتل الا انه سبب فى معنى العلة لان مباشرة
القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح
لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة
من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا اى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص
على العفو وعند الشافعى رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم
انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب
القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب
وان قوى وتاكد والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختيارى غير مضاف
الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال بين سرقته ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا

كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى
قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المرأة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي امة يضمن الوكيل
او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المتزوج صاحب العلة
وايضا الاستيلاد مبني على التزوج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة
كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجبة له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول
الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما
بمكان الصيد وان لا يكذب الدال الى غير ذلك قوله وصيد الحرم اي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا
فقتل فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالعقد عن الناس حتى يكون
الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا لسبق
مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان
المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب
الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة قوله
فوجاه به هو من الوجئ وهو من الضرب باليد او السكين قوله كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق
الطلاق او العتاق او النذر بشيء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء
وهو وقوع الطلاق او العتاق او لزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما
لا تفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه
حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المحشي لكان المعنى ومنه ما هو سبب
مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا
انما هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات علا حقيقية لتاثيرها
في وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك ان الشرط كان مانعا
للعلية عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف
ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر
والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته

وانما

وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر
في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فلما ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل
السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا
وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الايصال
والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا
حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه
يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير
سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهته
السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق
بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز
محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر على
عدم الابطال اولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا اما وجه استدلاله فهو
ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق
بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود
من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود او متحققه عند فوات البر
ليحمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في
ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فيظهر فائدة اليمين تحقيقا وان
علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط
الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت
بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق
بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق
بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطل بزوال المحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا
الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق
اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء

كما ان اليمين بالله او بغيره انما شرعت للبر اى لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب
نقيضه فلابد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اى بلزوم المحلوف به من الطلاق والعتاق ونحوه
كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا
بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون
كما فى المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء
عن القيمة والعين فى الكفالة حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب مع انه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب
ولان البر فى التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون
لعرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود
للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكما لابد
لحقيقة الشئ من المحل كذلك لابد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة
قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها
ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطل بزوال الملك بان يطلقها
ما دون الثلث لقيام الحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل
قلت لما فات ما لابد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لابد منه فى الابتداء ليتحقق بفواته البطلان
وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده حينئذ فلا جهة للبطلان وفى الطريقة البرغرية انما
لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت لمحلية النكاح وهى تفتقر الى بقاء
المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات
الثلاث واما ما ذكره المصنف من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو
حاصل طريق آخر للاصحاب فى هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما يصح باعتبار الملك القايم وليس فيه الا ثلث
تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما
اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق
ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع
الشرط فانه يقع الثلث عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة
فانها الباقية فقط ولذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق
بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو انه انما اشترط فى التعليق بغير السبب

شبهة الحقيقة فى السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء فى الحال فيلزم اشتراط المحل فى الحال ليكون
دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك
فى التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو علة تحقق الملك
فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغنى عما ذكره المصنف
من ان الشرط فيه اى فى هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اى قبل العلة وانما
هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعنى فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق
انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته
كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشئ لا تثبت حيث لا تثبت
حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار
هو الرجل لان عمله المنع عن الوطى وذلك فى الرجل وهو قايم لم يتجدد ولان عمله ليس فى ابطال حل المحلية
حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطى الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات
الثلث فيثبت الظهار الآن ابتداء الظهار لا يتصور فى غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة
قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة القوم بان يوردوا فى آخر مباحث اقسام النظم بابا فى بيان اسباب
الشرايع اى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة
والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر
فى فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت
بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة
الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيفت الى الاسباب ايضا لزم توارد العلل المستقلة على معلول
واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى
وانكر بعضهم ذلك فى العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف
المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاموال وتسليم النفس للعقوبة
الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام فى ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد
بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مترتبة عليها
تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها
امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص

والزنا للتحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما عرف في فصل الامر **قوله** فسبب الايمان
بالله اى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو
حدوث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على
وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر
تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى
سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته
او غير ذلك مما هو ازلى وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا
لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب
هو الحدوث الزماني على ما فسره ثم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى
المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان
بان صانع العالم بارادته واختياره وان المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس
المراد ان السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير
اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو اشد
وضوحا واكثرها وقوعا واثبتها دواما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل
من هو من اهل الايمان ولهذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو
التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان
الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه
لا يحتمل عدم المشروعية اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام
قال ابو اليسر وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا
بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ثم لم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء
بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في
حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدى
كما في جمعة المسافر **قوله** وللصلوة اى سبب الوجوب للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل
المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق وموقت **قوله** وللزكوة اى سبب الوجوب للزكوة ملك

المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم
وللتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال
الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى يكون بالنماء ليتصرف الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر
الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير
في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول
شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال
بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكررا للحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط
قوله وللصوم اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر
بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر اعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم
للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان
اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله
وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون
وهو المختار عند المصنف ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم
سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض
بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق بعض
الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما للانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء
وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع
الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه
عنه غيره كانه ناب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه
يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون
وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن تجب له
فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو
ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكنه
في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار

عارض لمملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة من اشارة الى المعنى الاصلى وبهذا نقول فى الصبى والكافر
قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقى لا يحتمل الاستعارة التى هى من اوصاف اللفظ كذا قيل
وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع
كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب لم يرد الآن يجعل تضاعفا
للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فبتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة
المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد ه بتجدد للتخفيف
قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة
فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة
يرجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة
تجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار
المؤنة والولاية قوله وللحج اى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة
اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز
الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله وللعشر يعنى ان
سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى
وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر
بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض
حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج
منها فيجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها
عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر فى السنة الشهباء
فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب
جزء من النماء اعنى الخارج من الارض قليلا او كثيرا بمنزلة الزكوة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى
الخراج عقوبة لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد والاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض
المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة
الجزية ولا خفاء فى ان الارض اصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار

الوصف

الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان فى سبب واحد هو الارض
النامية وعند الشافعى يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان
سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها فى
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها
الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها
والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة
فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا
ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر
فى الشرط هو الوجود قصد او لم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشئ ما يفضى اليه ويلايمه والحدث يزيل الطهارة
وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال
لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط
شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها
وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها
وعن الثانى بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة
لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر قوله وللحدود والعقوبات يريد ان
السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل
واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دايرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر
فى رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور
وكذا الطهارة والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف
مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين
وانها دايرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقى هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام
ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هى اليمين بلا خلاف
لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدايرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط
وجوبها فوات البر لان الواجب فى اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف
عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعقدت

بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** ولشرعية
المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى ببقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح
ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو
مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية
في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد
والتناسل الى الازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند
الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلايمه ويغضب على من زاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت
المعاملات **قوله** وللاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في
النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات
المشروعة كالايجاب والقبول فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام العملية على ما مر فهي اما ان تتعلق بامر
الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل
وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه
اربعة اركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب
ما يكون له نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة
تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا
الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات
القوم ولا مشاحة فيها **قوله** واما الشرط فهو على ما ذكره المص اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط
فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو
الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب
اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم
اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر
فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط
ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال
ان الشرط ان لم يعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان

مقارنا

مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر **قوله** وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في
الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة
واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة
كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى
ان اتزوج امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط **قوله** وقد اشار
الى بيان ان الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** فيضاف اي
اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف
الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم
بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي
بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى
المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع
شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار
ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين
وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة
للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان
فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا
شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع
بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها
لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قال الخ شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها اورد مثالا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط
فقط وحكم وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة السرخسي وابي اليسر
فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثالا توجد فيه معارضة العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليه وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم اورد مثالا توجد فيه معارضة العلة
لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان لم يكن قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم
قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد

فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة رح يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي
نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف
المشهود به متقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء
حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا
بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحكم فلم يمكن
اضافة الى العلة اعني التعليق غير صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد بالاجماع
كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود
قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة
الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فتعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد
رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني
تعليقه العتق هو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات
الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شرى الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك
هي الشرى دون القضاء واما ما ذهب اليه المصنف من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق فمحل النظر
والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي
صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت
العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين
ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي
الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها
فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان
اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب
المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة
شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان
التعليق لما كان متقررا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة
بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة
او الشرط بل نثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء

بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك
العلة في الافضاء الى الحكم والايصال اليه فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه
دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب
اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي ايضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط
الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان
الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في
ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي
بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي رح انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي **قوله** بخلاف ما اذا وقع نفسه
في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف
الى الشرط **قوله** واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا لها
حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازال المانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى
للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب
ونحو ذلك وجوابه المنع **قوله** وهو اي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل
مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق
وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي
كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب
على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد
في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق
بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع **قوله** لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل
بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض متاخر عن صورة العلة و
السبب متقدم عليها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قلنا
عن صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود
الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف
كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف
سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب

بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة
اليه لابد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا
نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة
في النكاح والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات فاعلم اي سيجيء قوله لانه اي لمحمد ان فعل الطير والبهيمة
هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما
يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال
الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
اذ ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط
وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل كلبه على صيد فمال
عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة
لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء
على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل سبب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط
اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة
لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف
لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن
في صورة شق الزق قوله واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر
اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من
اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه
الدار وهذه فانت طالق فاولى الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما
لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت
الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما
ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود
الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء
اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول
الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء

وفي احدهما شرط الملك فكذا في الآخر قوله واما العلامة هي على مقتضى تفسير المص ما تعلق بشيء من
غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والسبب والعلة
والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان
مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا في معنى العلة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف
وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة
ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل
الاشكال الذي ذكره المصنف واجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي
واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود
النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر
لكونه اقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة
وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم في
كلام المصنف محل نظر اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به
كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى
علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما
ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر
بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما
كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا
انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم تعارضه علة صالحة
لاضافة الحكم اليه كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها
مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية
المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة
على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم
ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت
سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت
العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل قوله وههنا

لا تثبتها اى فى صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة
لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط فى معنى العلة لا يكون اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يصلح
الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر فى معنى ان مع الفعل **قوله** وهو ما ذكر اى اضرار المسلم
فى هذه الصورة تكذيبه فى ادعائه الرق ورفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول
شهادة النساء لخصوصية فى المشهود به وهو الحد وذلك منتف فى الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع
قبول شهادة الكفار لخصوصية فى المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل فى الصورة المذكورة لتضرر
العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابى حنيفة رح لا يقبل شهادة القابلة
فى الصورة المذكورة لان الولادة فى حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم
ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش
القائم والحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة
علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعنى فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد
احدهما فعند ابى حنيفة رح يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما فى تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة
هنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت
بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت فى حق
الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع فى ثبوت الولادة فى حق نفسها لا فى حق وقوع
الطلاق كما انه لا امتناع فى ثبوت ثيابة الامة فى نفسها لا فى حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا ادعى
انه على انها بكر فادعى المشترى انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا
هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثانى واما ثبوت النسب فانما يكون
بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا فى شرح التنقيح
قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمى والعجز عن اقامة البينة بقوله
تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة فى حق رد الشهادة فكذا فى حق الجلد فينبغى ان
يتقدم الجلد على العجز لا يقال ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم عند الشافعى قلنا قيل ان قوله
ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا
فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فلو جعل العجز
شرطا فى حق العتق لزم الغاء الشرط الثانى فى حقه قلنا كونه شرطا ان لو لم تقبلوا عطفا على فاجلدوهم

لا على

لا على الجموع الجملة الاسمية فانما جعل العجز عن اقامة البينة لغوا فى حق رد الشهادة لملائم التنزيل
على انه فى حقه علامة لا شرط حقيقى وفى حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف فى نفسه كبيرة فيكفى
فى رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل متوقف عليه فيكون شرطا **قوله** فلنا نقول
ان القذف فى نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو سترة دين ان يكون جناية فيكون فسقا
ودين ان يكون حسبة لقذفه بنبع منها الفاحشة ولو كان فى نفسه كبيرة وفاحشة لم يكن الشهادة عليه
مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغى ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة
قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد شهود
فى البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس فى ظاهر الرواية والى ما يراه الامام
وهو المجلس الثانى فى رواية عن ابى يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة
الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم او نهوا او غيبتهم او امتناعهم عن
الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة
فان قيل لو كان القذف سترة دائرا بين الحسبة والجناية فلما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف واقامة
الحد على القاذف ينبغى ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فى انه لو اتى
بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف
وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرء بها الحد وقد اختلفوا
فى حد التقادم فاشار فى الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رح الى رأى القاضى فى كل عصر
والاصح انه مقدر بشهر **قوله باب المحكوم به** وهو الفعل الذى تعلق به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا
اى من وجوده فى الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود اصلا والمراد
بالوجود الحسى ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية فى العبادات ثم
مع وجوده الحسى اما ان يكون له وجود شرعى اولا وكل من القسمين اما ان يكون سببا للحكم شرعا اولا ومعنى
الوجود الشرعى ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع يسمى باسم خاص ويوجد بوجود
تلك الاركان والشرائط وينتفى بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل للحكم شرعا ان يجعل
الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعى هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او الزنا كالبيع
للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك ركن
الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعى ان وجد بجميع اركانه وشرائطه فمنها انه معتبرة

في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان
وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من
قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع
المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما
قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد
واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به
اما حقوق الله المراد بحقوق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم
خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض
وباعتبار التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال
الغير ولم يوجد قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما
حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث
وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر
ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك لحكم الاستقراء **قوله** وكل
اي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به
وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات
لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون
الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها ذات اصل وملحق به وزوائد فاصل
الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وساير صفاته ونبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو في معنى الايمان في اللغة الا انه قيد
باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه
بالفارسية بگرويدن وراست گوی داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي
العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار
كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا
فلم يكونوا مصدقين والملحق بالاصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على التصديق

القلب

القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره
كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا بالاصل انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير
من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الآن في عمل
القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام
الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة
على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا
لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل
الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة
الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها
عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة بما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب
والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة
باللذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على
شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي
وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها
طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط
لها كمال الاهلية المشروط في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد
فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار
الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في
العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة
والذل والمسلم اهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي
بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض
خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به
لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة
فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي

القربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة
والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد رحمه الله يبقى على العشر
لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر
لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر
ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات
بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف
صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة رحمه الله ينقلب العشر خراجا لان
العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف ثبت بالاجماع على خلاف
القياس في قوم معين بعذر ايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار
اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء
لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له
لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم
وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة قوله وقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول
ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة
من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملك له في تركة المقتول وانما كان
الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على
ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا
او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل
بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع عن
شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب اي العلة
فان قيل قد يثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء فالجواب ان البالغ الخاطي يوصف بالتقصير
لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطاء في بعض المواقع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم
خطر الدم قوله لانها اي الكفارات عند الشافعي رحمه الله ضمان المتلف ولا فرق في المتلف بين المباشرة والسبب
واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل الضمان

في حقوقه

في حقوقه جزاء للفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كما لا يستبعد
الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اي محل القتل فلان ضمانه الدية او القصاص واما في غيره فظاهر
قوله وهي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون
الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار
دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار
منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا
فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة
واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم
حتى لو افطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل
في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار
كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو
مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية
فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا كذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب
هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف
العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة
بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية
انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار
معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب
الموصل الى الجنة يصير من احكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال
وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار
ان شهود البطن او معودة للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في ساير الجنايات فصار الزجر فيها اصلا
والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة
وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما ينتهي
الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب

تحصيل ما تعلق به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب او يجب
تحصيله لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام
من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار
وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية
ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على
ان الكفارة لا تجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت
بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا
يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق
الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما
في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي
الكفارات عقوبة وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون
الاستيفاء وهذا الكلام تمام اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا الى العقوبة
والزجر بخلاف ساير الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطاء مثلا وقد اشرنا
الى ذلك فيما سبق **قوله** كاقامة الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه
مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا
فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله** فتسقط هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر
الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف جعل الضمير
في قوله وهي عقوبة للكفارات لكن يجعل لكفارة الفطر يحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر
تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس
وقد بان خلافه بخلاف ساير الكفارات فانه لا يختلف بين محلل ومحرم كالجماع زوجته او اكل طعامه فلا يورث
شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى
هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث
شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد

شهادة

شهادته خطاء لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم
بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم
من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض
دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت
سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض
فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع
انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر
المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى
بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض والمرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه
الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة
المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا
يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع
فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففي شرعية
القصاص ابقاء للمحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه
معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال
قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله تعالى ورسوله
وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا كان الحد
قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة
ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم تبعية اهل الدار اي بعدما صار اداء احد ابوي الصغير
خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجدا او اذا لم يوجد تبعية
اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا
فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم تبعية الدار
وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه
ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين
بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت

لانه ابيه لتسلا يلزم للمخالف ظلف فيكون الشئ خلف واصلا وقد يقال لا امتناع فى كون الشئ اصلا وقد يقال
لا امتناع فى كون الشئ اصلا من وجه وخلفا من وجه **قوله** لكنه اى التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث
الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا
عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء فى تادية الفرايض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب
خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم بنفسه لما كان
خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول فى الصلوة بواسطة رفع الحدث
بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه
هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا فى حق الاباحة وعند الشافعى هو خلف ضرورى بمعنى انه ثبت
خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه
على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد
فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه
انه يجب عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر
فى الشرع هو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء
وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناءين فى حكم العدم واعلم ان وجوب التحرى
عند الشافعى انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحرى جائز فلهذا عدل المصنف
عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحرى فى مسئلة الاناءين بحالة السفر اى حالة عدم القدرة على ماء
طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعى مبنى على انه لا صحة للتيمم بدون العجز
عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحرى ولذا جوز التيمم فيما اذا
تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط
الفرض ليس كما ينبغى فان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما
لا يتصور فيه نزاع **قوله** ثم عندنا اى بعد ما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا فى تعيين
الخلف فقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله الخلفية فى الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند
النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب طهورا فى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية فى الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من

شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس يلزم من الزيادة فى شئ لان معناها
الزيادة فى الحكم وترتب الآثار الا ترى ان استيعاب التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء
فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضى اذا لم يجد المتوضى ماء لان شرط الصلوة فى حق كل منهما موجود
بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل عن الرجل فى قبول الحدث
ورفعه واما اذا وجد المتوضى ماء فلان فى زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد فى حق الامام وان صلوته فاسدة
فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ فى جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية فى الفعل
بمعنى ان التيمم خلف عن التوضى لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضى
بالمتيمم كاقتداء المتم بالمومى وما ذكر ان زفر مع محمد فى هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابى فى شرح
المبسوط الا ان المذكور فى عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضى بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضى ماء
قوله وشرط الخلفية اى لا بد فى ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل
فى الحال العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء
لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء
فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء فى الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل
الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفى ما كان او ثبوت ما لم يكن فى الزمان الماضى
فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله باب المحكوم عليه**
وهو المكلف اى الذى تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبى
والمجنون وقد اطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد فى ذاته وفعله بمعنى انه
لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن
انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه
الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية
مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس
الانسانية بها تتمكن من ادراك الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها
مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التى يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا
معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب

يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة
والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه
درك الحواس فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتامله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها
قوة للنفس بها تنتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج
المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو
اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى النور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من
صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس
الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا
بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة
نوره يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء به
اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب
ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث تهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب
وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عايد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس
فيتبدى اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتامله
اي التفاته اليه والتوجه ونحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس او توليدها فان الافكار معدات
للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه
وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى
بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلام المصنف تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة
للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق
كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينه وبين الطالب والتهدي
الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان القوة التاثير
والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي
وتهيئة المعدات والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق
الملك العلام فان قلت القوة التي بها يكتسب النفس العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية

الاشراق

الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار
ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب
قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس
قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي
فتجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها
في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد اي يستدل من الاثار
واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه
بريا عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار
حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية
حقايقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبدا الادراك
وهي باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدا الفعل وهي باعتبار
تاثيرها في البدن الموضوع لها المكمل اياه تاثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها
في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم
مستعدة لها وتسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات
سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الآدمي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها
القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك
بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة
عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك
بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول
صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس
وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول
المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه توصل الى النظريات اي مرتبة للتادي الى المجهولات
النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي
يخدمه ساير القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل

والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثالث الاول
او كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب اتصافها بهذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال
قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا
المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع
الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث تتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان
بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل ان درك الحواس نهايته لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق
ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكات امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث
متعلقا بيبتدا والضمير في اليه عائد الى حيث اي طريق يبتدا به من المقام الذي ينتهي اليه درك
الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس
في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب
واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك بها الروائح والسمع وهي
قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ تدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء والاشكال
في ان المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو
ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته
حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انها
خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع
المحسوسات والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة
عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المص
بها تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في
المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني
الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء
الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس
والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى اخذه المدركات من الطرفين

وهذه

وهذه القوة تستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت
متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكر من محال
القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة
في فعل تلك القوة وانحطاطه ثم في كلام المصنف ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل الترتيب تقتضيه ذاتها
وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب
والتفصيل ولهذا قال ثم بعده الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم قوله فاذا تم هذا
اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياهما من الطرفين تستعد النفس لان تلتقط من المفكرة علوما
اي صورا ومعاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا لنحو قبول صورة الانسان
مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية فتقبلها عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب في ان نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل
على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى
التعريف المذكور ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير
الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدا به
في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو
طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء
والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد
سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن
من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا
ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدئ المطلوب للقلب بفيض
الملك العلام قوله ثم معلوم النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في
الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى
انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية
ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك
البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر
وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والحب اشتياق

وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير واما الثانى فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم **قوله** ثم لما كان يعنى ان العقل متفاوت فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقى اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور ولا اخفاء فى ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان الفور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما زادت فى كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب القوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهى مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فيها امرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات **قوله** وقد سبق فى باب الامر اعلم ان المهم فى هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر فى ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل بدرك

كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى اول شوال ولا نزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما ثبت بالعقل وانما النزاع فى ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيهما معارضة الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر **قوله** فهو اى العقل وحده غير كاف فى جميع ما يحصل به كمال النفس فى ورد به امر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شىء والكتاب حكم البتة على ما هو رأى الاسمعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية **قوله** وان كفرت اى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال او الكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان تعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر وسفر اعلم انه لا مشقة فيه لا فانه يبقى الرخص بحالها قلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفى او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اى مثل الصبى العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقل حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيأ فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك

في علم الله تعالى فان تحقق يعذب به والا فلا وهذا مراد ابي حنيفة حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى
من الآفاق والانفس واما في الشرايع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي
ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار
الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب **قوله فصل**
ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهلية الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان
احدهما اهلية الوجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني اهلية الاداء اي صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له
ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته
حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة
العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له
وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم
وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى
واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى على ما ذهب اليه
جمع من المفسرين ان الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة
في ادنى مدة كموت الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ
ميثاقهم ثم اعادهم جميعا في صلب آدم ثم انا نملك الحالة ابتلاء اليوم بالغيب وحاصل كلام المصنف
من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وبتكاليف تواخذ
بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لما له
وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف
مغاير للعقل واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب
مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في حيوان
غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا للوجوب له
وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب او ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب
عليه نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب
دلالة على كمال التعلق واشارة الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما قال

وجب في العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة في الشرع نفس
ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس
والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله** قال الله تعالى
واذ اخذ ربك ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية
المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان الزمناه الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة
للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به
صار اهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان واما قوله تعالى
وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه
الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته
ورخاوة قوته لا جرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها
ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام
خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن
مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك
فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها
عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وآباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته
واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة
للحمل عليه فان من فوايد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم
مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا
لما عليه وليت شعري اي دلالة للعنق على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات
الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير
اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر
وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان
استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان مر سانحا السانح ما ولاك
ميامنه اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفال بالسانح
لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطاير لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى

وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طاير طار اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطاير استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال المعنى انه الزمناه ما قضى له من خير او شر فجعل الطاير عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرايط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة بصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص الواجب بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتميز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة

وحدوث

وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قايم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده تعالى بل لا حاجة الى ما ذكر ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الايتمار واما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النايب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة المولى **قوله** مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه يجب بالاصل والقصد لا يخالطه شيء من معنى العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل والمعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة **قوله** فما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن **قوله** وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ

بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا
يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة
فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام
واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة
الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما
ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي
للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة **قوله** الا ترى انهما
اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي
تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ذلك ضررا يمنع صحته بثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من
المقاصد والاحكام الاصلية لا لانهما نافعان **قوله** واما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان اذ لو عفى عنه الكفر
وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل
لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا
لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في حق احكام الدنيا
عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق الردة
بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل
ليس لمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء
في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل **قوله** بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما
بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام
راي الولي فيلزمه العهدة **قوله** ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو
ضرر محض وقال الامام السرخسي الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق
عند الحاجة فلو اسلم الزوجة وابى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده **قوله** الا القرض
اي الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان
الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فيما يملكه الولي واما
القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار الملاءة وعلم
القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية

يجوز

يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا
الشرى والاجارة والنكاح والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء
باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزم ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع
بانضمام راي الولي **قوله** فانه اي الصبي اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي
بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى ماله ويملك الاجرة اذا آجر عبده **قوله**
وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** وعندهما اي
تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة
مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي
شرط الجواز وعموم رايه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان راي الولي شرط لجواز التصرف
اما بنفسه او بالصبي وعموم رايه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه
خاص لا يتجاوزه فيجعل عمومه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه
قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها
الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك
في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان
الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر
ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف لان غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم
منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر
محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله
باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه
ويمكن تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب
افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك
الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر
المحض قد شرع للبالغ لكمال اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله فصل** لما ذكر الاهلية بنوعيها
شرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامهما وتسمى العوارض جمع
عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها

ليس من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد بالعوارض الطريان والحدوث
بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها
اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا
واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض
والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة
للعواقب بان لا يظهر آثارها وتتعطل افعالها اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج
مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة
اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا **قوله** لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها تمكن
من اداء العبادة على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي
نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ
بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادة وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول
الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء
الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية
ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء ينعدم الوجوب
الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب
فيكون اهلا للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت وجائه
بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف مسقط بناء
للاسقاط على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف
في الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون
الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا عارضا فيلحق
بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على
اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان
بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ
مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن
قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطاري قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق

بالعدم

بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه
بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت جنس
الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس
بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلوة التكرار لتاكد الكثرة فيتحقق الحرج
الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا
نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد
الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات
ستا وعندهما لا يجب لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات
ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل
الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم منا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء تاكيدا
للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها والامتداد في الزكوة
باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف في رواية هشام عنه بقيام الاكثر مقام الكل تيسيرا
وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لا يكون حجرا لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر
عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المولى وايمان المجنون مستقلا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف
ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية امر
التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك ففعل غيره اولى **قوله** واذا اسلمت
امراته لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له
ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان
القياس التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التاخير
ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه فيما اذا بلغ
مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه
بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم
جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عروض الجنون
قوله فانه اي المجنون يواخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا
مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني

فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها الولي **قوله** ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق كما اذا ارتد
الصبي العاقل او استرق فانه لا يستحق الارث اما الكفر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه
قوله تعالى حكاية عن زكريا عم ولياً يرثني واما الرقيق فلانه ليس اهلاً للتملك **قوله** وحكمه اي حكم العته حكم الصبي
مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه
فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكله في بيع مال الغير والشرى له وفي الطلاق امرأته واعتاق عبده
ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه وشراؤه
لنفسه بدون اذن الولي ويطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشتري وتسليم المبيع ولا يجب
عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطاً **قوله** الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت
لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي
العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح وصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد
وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير
خاصة كذا في شرح الجامع وغيره **قوله** ومنها النسيان وهو عدم ما للصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه
الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويسمى هذا ذهولاً وسهواً
او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان
لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذراً في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا ابتلاء
وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسياً يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى
فاما ان يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة
الصلوة فلا يكون عذراً واما لا بتقصير منه فيكون عذراً سواء كان معه ما يكون داعياً الى النسيان ومنافياً
للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي
الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال او اجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون
عذراً حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة
فهي داعية الى السلام **قوله** وهو اي النوم لما كان عجزاً عن الادراكات اي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة
لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية اي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية
كالتنفس ونحوه اوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم
ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء

حقيقة

حقيقة بالانتباه او خلفاً بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثر
الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام
من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها فقيل في لفظه
عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائماً عن الصلوة **قوله** وابطل اي النوم عبارات النائم فيما
يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشرى والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار
في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف
بصدق ولا كذب **قوله** فاذا قرأ في صلوته لا يصح هذا مختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم
تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في
حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة
جميعاً اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة
المستيقظ وعند ابي حنيفة رح تفسد الوضوء دون الصلوة حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان
فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث
فانه لا يقتصر الى الاختيار وقيل على العكس ولما في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع
مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف
يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحاً حيوانياً وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب
السارية في اعضاء الانسان فيثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة
اما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وارخائها
لتنبسط الى المطلوب او تنقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية
ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب
فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث يتعطل تلك القوى عن افعالها واظهار آثارها كان ذلك
اغماء فهو مرض ليس بزوال للعقل كالجنون والا لعصمت منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب
تأخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات
الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون اشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار
في الاغماء اشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم
فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه بنغز او بادنى تنبيه والعلة وقوع الاغماء

ونذرته لاسيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة لم يجز البناء
عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على
صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع **قوله** ومنها الرق هو في اللغة
الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي يعني ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما
يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان
الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهايم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد
جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهايم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم
ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة
حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى **قوله** وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير بعضه رقيقا ويبقى البعض
حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض
مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا
لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان
وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض
الآخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال
الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع
ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا كما
اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين **قوله** وكذا
الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم
تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقه فعتق
مثل كسره فانكسر والمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق
ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون
جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل
فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتاق متجز فانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق
البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وساير الاحكام اذ لو ثبت
العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي

السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم
زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما ثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى
وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال
بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجادا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق
كالقنديل لا يسقط ما بقي شيء من السلسلة فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس
للعبد ذلك اجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان
اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام
ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا
ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد تبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء
بالعكس فان قيل فما اثر الاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك
المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة
يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد
لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده اي عند
ابي حنيفة رحمه الله الا في الرد الى الرق **قوله** والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان
المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فتتنافيان وليس المراد انه مملوك
من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا
من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا و
بالعكس فالرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك
المكاتب التسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في
غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة
كالنكاح ولهذا صح عند مالك **قوله** ولا يبطل اي الرق مالكية النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة
لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة

الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن
وان كان محجورا فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف
يصح في حق القطع دون المال لابي يوسف انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت
والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد
في سرقة مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره
بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال
في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه اذا كذبه
المولى وقال المال لي وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله وينافي يعني ان الرق مبني عن العجز والمذلة
فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان
اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الجواري والسكنى والازدواج والمحبة
وتحصيل النفع والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام
الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او لم يشأ غاية الكرامة ونهاية
السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا
اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ تتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف
اولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن
والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذي اقر به المحجور
والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف
اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه
واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر
في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى قوله وينصف الحد لان تغلظ العقوبة
بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر
فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق
النساء فتنصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا
وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلثة
على السواء فجعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذا بالى هو الاصل من بقاء الحل

والمعتبر

والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة
امة او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله
واحتج المصنف على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق
مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان
محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على ما عرف
فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع
المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شيء من المملوكية
المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية
ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة اقوى فان قيل
المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما
لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد اوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر
اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصف الطلاق برق الرجل ايضا لانتقاص مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد
ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث نصف
عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا لزم التنصيف مرتين
لان الحر يملك اثني عشر طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين
تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا اقل من الست التي هي
نصف اثني عشرة قوله ولما كان احد الملكين يريد انه متفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية
الرقيق حتى لو قتل خطاء تجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان ينتقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف
ذلك وعند الشافعي رحمه الله تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله
جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه
يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس
واعتبر ابو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس
كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية
نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى
المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها واما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها

وانما توقف على اذن المولى دفعا للضرر فى ماله لا لنقصان فى مالكية العبد ولم يتنصف فيه مالكية المال الكلية
حتى تناسب تنصف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها شيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك
اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقدرناه بعشرة
دراهم لانه قدر اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى
هى بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم
فان قيل المنتفى فى العبد هو احد شقى مالكية المال فكان ينبغى ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به
خطر المحل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلت مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع
والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل
فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف بوجهين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى
التنصيف فى شئ من احكام العبد اذ لم يتمكن فى كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر
فيجب ان يكون نقصان فى النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان
مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شئ مما يتعلق بالنكاح والازدواج
كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب
عن الاول ان تنصف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان
باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره
فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرقيق
فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المترتب عليه لا فى حكم لا يلائمه
فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالعكس وعن الثانى
ان تنصف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان
عدد الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح
فى الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الاول فان ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك
كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية
قوله وانما انتقص يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف
بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها شئ اعتبره الشرع فى صورة اخرى كعشرة
دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة

المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون
باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه
صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المصنف على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى من ان الواجب
فى نفس ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والا فنفس العبد
معصومة مضمونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قائمة بها تابعة
لها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وايضا المقصود بالاتلاف فى القتل هو النفسية عادة
لا المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو
النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه
منه الا ان المولى احق الناس فهو يستوفيه قوله وهو اهل للتصرف يعنى ان الرق لا ينافى مالكية اليد والتصرف
حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك الحجر
الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن
فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن
التوقيت لانه اسقاط وقال الشافعى ليس تصرفه لنفسه باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده
فى الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك
وسبب له والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا
لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك
ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان
المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة
لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل
على ان الرقيق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته فى الاخبار
والديانات وشهادته فى هلال رمضان ويجوز توكله واما الثانى فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا خوطب بحقوق الله تعالى
ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشترى شيئا على ان الثمن
فى ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كما لو اقر بعين على مورثه بالدين
واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا فى ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم
من اهلية الايجاب فى الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو

المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا
واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثلا في النكاح
والطلاق ولا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف
العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة
تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس
اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو حنيفة ان دين
العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك
تظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فتثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك
واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا
يجب ان يحمل ما ذكره المصنف من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل
يعني ان الملك يقع للمولى ثانيا لا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف
ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه
كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ
الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح
منه المحاباة الفاحشة ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل
بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك
اي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في
مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل
الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه
نفسه قوله وهو اي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان
العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم
الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين
فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي القصاص
مبني على المالكية والمساواة ومبني على الكرامة البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر قوله والرق يوجب
نقصانا في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصوم والصلوة فلا يحل له القتال

بدون

بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة
انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل
الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل او بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك قوله
وينافي الولايات كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة
كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان
امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف
على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا
للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق
كما في سائر الاكساب فاذا آمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير
ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان
لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ
فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع
محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار
شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى
الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في
جناية العبد يعني اذا كانت خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك
تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب التلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت
الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة
العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة
لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع
العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء لانه الثابت بالنص وانما
صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء
فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان
العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العمد وقد عدل عن ذلك
في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة فاذا لم يسلم

الحق لصاحبه عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس جعلهما احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما
لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان
الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث او الانجاس وللصوم على خلاف القياس
لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب
قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب
ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء
قوله مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت
هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق الواقع
على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد
قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني
لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على
الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيثارا
من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة
ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل **قوله**
بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر
الوارث بعين من اعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة لان حق الورثة
كما يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال واما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا
اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين **قوله** ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة
او الغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين
من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما تعلق بالمعنى وهو
المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف
الورثة فان حقهم تعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه
بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء
فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم
تعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية

خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شأنه او زوال الحيوة
ومعنى الخلق في الاية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية والدنيوية اما تكليفات
وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره اولا والاول اما ان
يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي
اولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه
او حكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة اولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء
يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب
بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصل في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت
بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه
المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل
الاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتبعة لتوجه المطالبة فاذا
لم يكن مال او لا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رح لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة
فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا
وفي الدنيا ايضا اذا ظهر مال او يثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة
لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي
عليه الصلوة والسلام اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا
نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة رضي الله عنهما هما علي
يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس
والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه
لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا
ظهر مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق
وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر
الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له **قوله** حتى يترتب منها اي من التركة حقوق الميت بكون
تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق
بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق

احق بالعين **قوله** لحاجته اي حاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي
هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه
يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الفرق اثر الكفر
الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى **قوله**
واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم تكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب
ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بالضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ
المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان تستند الى زمان
فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان
جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة
فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل
حكم بحريته في آخر جزء من حيوته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا
يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد
وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا
وان لم يكن المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل يثبت عند اداء البدل مستندا
الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا **قوله** ويثبت الارث اي لانه يبقى ما ينقضي به
حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فتفويض الشرع
ذلك الى اقرب الناس اليه نظر له من جهة ان انتفاع اقاربه بامواله بمنزلة انتفاعه بنفسه بها **قوله**
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو السبب حقيقة يصير الميت اي
المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص
الاصل بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فان
كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة
في ملكه للموصى له عقدا على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق
بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بكائن وزوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب
حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا تبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر
الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بيقين كمجيء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب

في الحال

في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل
الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمل كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع
والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبة العبد فانها
وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال **قوله** دون سقوط
التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة والتمتع تبع ولم
يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت
محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها
قوله واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على اولياء الميت لانتفاعهم
بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف
نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه
خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك
للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الوكيل فان السبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث
فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان
العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق
قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما
عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة
ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس
الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد القصاص
موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا
للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال يصلح
لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه
هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا
اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر
او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر
والجهل واما ان تكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما

من شانه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد
بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل
هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء
بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من
لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة
وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل عدم التصديق
المفسر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصديق بها واخذ
العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر
وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان
فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين
الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الآن يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا كانت
هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان
منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام
فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان
مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب
عقد الذمة فلا يجد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة
على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقويم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ
عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه من سهو القلم
والصواب واخذهم الربوا **قوله** فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا تكون صحيحة بخلاف
ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد ان معتقدهم اي كان شايعا في دينهم متفقا
عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم اولم يرد وسواء كان حقا او باطلا واقع كنكاح المحارم في دين المجوس
فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة
لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله

وليس

وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون
دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام
في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم
في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم ودياناتهم
لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع **قوله** ولا كذلك من ليس في نكاحهما اشارة الى الجواب
عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح الناكحين يعني البنت
التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من
غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤاخذ البنت
الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه
بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يضر نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم
بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وغناها يعني ان المال في نفسه الى قلة وان كثر والحاجة دائمة الى آخر
الحيوة الى يوم القيمة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات
وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لمطلق الكبائر وجواز
العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل
الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متاول للقرآن اي
يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره
مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متاول بالقرآن اي متمسك به صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده
وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد
عليه السلام **قوله** وكجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فان كان له منعة
فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما اتلف
من مال ونفس لكن يسترد منه ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتي بوجوب اداء الضمان فيما بينهم
لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط
بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ
الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله
ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا

على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع **قوله** ولم يحرم الميراث بقتله اى قتل الباغى لوجود السبب مع عدم
المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به
كقتل الباغى والقتل رجما او قصاصا وكذا لا يحرم الباغى الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق فى زعم الباغى
بناء على تاويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم
اهل الحق فى حق الاحكام لا فى حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى
التاويل الفاسد تجعله بمنزلة الصحيح فى حق التوريث كما فى حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت
على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كان الدار واحدة يعنى ان تملك المال بطريق الاستيلاء
يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل
وجه فنحن لا نملك مال الباغى حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم فى دار
الاسلام لكن لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار
فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة
العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك
والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان
كما فى غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما فى المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده
بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء **قوله** وكجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل
اما ان يكون فى نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه وذلك اما ان يكون فى اصول المذهب
كما مر او فى فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة التواتر يكون كفرا لكونه قطعيا
وفيه بحث لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعى الدلالة ولا فرق
فى هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد
الكتاب بان لا يكون قطعى الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة او تكون متواترة غير قطعية
الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة
المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عليه الصلوة والسلام
تسمية الله فى قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روى ان رسول الله
عليه السلام قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء فى الاجتهاد لان نص

الكتاب

الكتاب ليس بقطعى لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهى عن الاكل مما لم يذكر
اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان
الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة
التى هى الشهادة المحضة فى رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافى ثبوت نوع آخر من البينة هى شهادة
الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة اعنى قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر
ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله فى احد قوليه فى مسئلة القسامة وهى ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله فادعى الولى قتله
على واحد او جماعة من انه ان ظهر لوث اى علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولى خمسين يمينا
ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل فى صورة الخطاء واما فى صورة العمد ففى القول الجديد يقضى بالدية
على القاتل وفى القديم بالقصاص وهو مذهب مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء المقتول وجدوا فى خيبر
تحلفون وتستحقون دم صاحبكم اى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف فى تقرير
القولين ليس على ما ينبغى وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما
روى عن جابر بن عبد الله رض انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية
يقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانى
بالقبول فصار مجمعا عليه **قوله** كمن صلى الظهر او رد مثلين اولهما مثال للجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح
والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا **قوله** ولم يقض
الظهر ثانيا اى بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء
من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفى احد الوليين وقتل الآخر جاهلا بالعفو
او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل فى موضع الاجتهاد لما ذهب
اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفى احدهما
كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل فى موضع
الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف
فى حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة فى درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعنى كفارة الصوم
تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له
الظن بذلك او بلغه الحديث اعنى قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله
والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابى يوسف رح يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه

ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد
ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امرأته او والده
بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكتها
وان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس
بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل قد تمحض
زناء بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف
الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زناء
نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليست محلا لاشتباه شبهة
فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل يصلح عذرا كمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار
الاسلام فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة
قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا بشهرته في محله **قوله** فانزل الله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة فقالوا
كيف من مات قبل التحويل من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم
لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا
وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر
واكلوا الميسر وكيف بالغايبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر
اي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل او زوجها الاب او الجد من غير الكفو
او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب او الجد من الكفو
بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد بغير كفو او بغبن فاحش
لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف انه يصح النكاح في
هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لان طلب العلم
واجب عليها اي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع
من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر
قبل البلوغ لم يكلف الشرايع لا سيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء ثم اي في فسخ البكر بعد
البلوغ لا هنا اي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن

فلايتم

فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار
لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان
المرأة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها كالاستيفاء حق مشترك فلذا
جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا والاستيفاء ضمنا
قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة
اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه
قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب
والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المتغذي فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل
والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه ويعجز عن التصرف فيه وقد
يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب
ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لاستمراء الطعام والتقوي
على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب
وهو الماء الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام
وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا
لما روي عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه **قوله** فهذا خطاب
متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للخطاب اعني لا تقربوا حتى يلزم ان
يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل
صل وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمأمور والمنهي بمعنى الطلب
منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال
هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا
للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام
فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين
بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب
المحرم والمثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة
غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح

منه الاداء وتصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض
والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طايعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال
الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية
فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان
بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب
الايمان مع كون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى
تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح
اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع
لان حقوق الله تعالى على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر
سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه
لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه مباين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف
في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره
بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم والمثلث
والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب
الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة رحمه الله تعالى اعتبر في حق وجوب
الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط
الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل فسره فخر الاسلام
باللعب وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع
ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم
من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى
ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية
لاحكامها والمصنف اوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل
في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب
الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعني لا يجب ان يجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة

وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد
السبب فلا بد من اتصاله بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا
باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى
هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هاهنا قالوا ان المعاصي والقبائح
بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر **قوله** وهي اي التصرفات اما انشاآت او اخبارات
او اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع
فاخبار والا فاعتقاد والانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على
اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل و
المواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ
اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء
واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه **قوله** لعدم الرضى
بالحكم لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لان المانع عن الملك لا عدم الرضى كالمشتري من المكره فانه يملك
بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضى **قوله** فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة
احدهما اي احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا
لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الآخر وقدر ابو حنيفة رحمه الله مدة الاختيار
بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق
النقض وانما قال في الثلث دون ثلثة اعتبارا لليالي **قوله** عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد
الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد
اولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما
شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية لان يثبتا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال
بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة و
اللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متاخر والمتاخر يصلح
ناسخا للمتقدم اذا لم يعارض ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وهاهنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي
عدم المضي فالعقد باعتبار اصل الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة
قوله فعلى اصل ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما

عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ
من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء و
ههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف
في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما في ادعاء المتعاقدين
على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا او يختلفا فان
اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر
او ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين
يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه
مع بناء الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة
يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين
حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رحمه الله بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان
العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء
مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر
فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر قوله والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة
في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف
المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار
فيحتاج الى الفرق بين البناء ههنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة
في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا
قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد
وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع
بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين
قصدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه
وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم
الالفين اعتبارا للتسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد
ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة

من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح قوله والفرق
لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس الثمن بان يبيعها بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف
درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رحمه الله فقد
مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة افتقاره
الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره
ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح
بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد
يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد
بالالف الموجود في الالفين قوله واما ما لا يحتمل النقض عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل
وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال
فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله اي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة
اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر او لا والاول اما ان يكون المال
تبعا او مقصودا قوله وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث
فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة
غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب
يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف
مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض
والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار قوله وفي قدر البدل يعني اذا وقعت المواضعة
في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة
فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الف
اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر
في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا
وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده
او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل
في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين والتوالد

والتناسل **قوله** وعلى البناء يعنى ان وقعت المواضعة فى جنس البدل بان يذكرا فى العقد مائة دينار على ان
يكون المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج
بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر
فى العقد بخلاف المواضعة فى القدر فان المتواضع عليه قد سمى فى العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان
فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا
على ان لم يحضرهما شئ او اختلفا فى الاعراض والبناء فاللازم عند ابى حنيفة رح فى رواية محمد رح هو مهر
المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن فى البيع ولما
بطل المسمى لزم مهر المثل وفى رواية ابى يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل
بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال
بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنه اى مما يحتمل النقض ما يكون المال
فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأة على مال بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضعة
على ان المال الف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا فى العتق على
مال والصلح عن دم عمد ففى صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما شئ او الاختلاف
فى الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال واما عند ابى حنيفة فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما
فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة
ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى الثلثة
الايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم
وهذا معنى قوله وعند ابى حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل فى الخلع
على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا فى مسئلتنا
على كلا المذهبين واما فى صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل
فى ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت
بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط
اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصودا بالنظر الى
العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال فى النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته

فى النكاح

فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل
لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابى حنيفة يتوقف الطلاق على مشية المرأة
لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة
ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع فى الحال بل يتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة
طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتاخير او طلب تقرير
بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم
بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده
يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء
احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم ويحتمل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به
التسليم **قوله** وكذا الابراء اى ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد
فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ
كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا
على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا
وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه
والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار
بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا
منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق
ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون اى الهازل بالردة مرتدا بنفس
الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية
انما كنا نخوض ونلعب الآية وفى هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل
ينافيه لعدم الرضى بالحكم **قوله** ترجيحا لجانبه الايمان يعنى ان الاصل فى الايمان هو التصديق والاعتقاد **قوله**
ومنها اى العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل
فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف
الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل
تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه فى اللغة هى الخفة والحركة ومنه زمام سفيه

وتخصيصاله بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذی يبتنی عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك قوله
لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اى مجاوزة الحد والمراد بالتبذير
نفس تفريق المال قوله واجمعوا على منع ماله يعنی اذا بلغ الصبی سفيها يمنع عنه ماله لقوله تع ولا تؤتوا
السفهاء اموالكم التی جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغی واضاف
الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او
لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم
على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا اى عرفتم ورايتم لهم صلاحا فی
العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن
الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فی الشرع من تعلق الاحكام
بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه الرشد اولم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية
فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فی حجر من صار
سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة
والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم
ولهذا جاز عفو الله تعالى فی الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولی والمجنی عليه فی الدنيا
عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثانی القياس على منع المال
فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا يبطل ملكه
باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولی فی الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل
وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فی الحجر فيجب
الرابع ان فی الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس
ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت المال عيالا كما حكاها
المصنف فانه وان كان حذاقة واحتيالا فی الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا
قد اعتق جارية بالف دينار وقوله دخل فی سوق النخاسين لغطة فی زايدة والمكايدة المقاساة
والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشی امام الرجل ويقال اطرقوا وذلك عادة
الكبار والغرقة وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر بها عن اللحية فی قوله
عن فنونه الهام اى فنون الحيل والنثر ويراد العلوم التی من جملتها الفقه الذی به يعرف هذا الحكم وكذا

فی قوله

فی قوله نتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البايع والمشتری ولما كان هنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه
للحجر الا ان عن التصرف فی ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جايز عند ابی يوسف كما فی استحداث
الطاحونة للاجارة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين
فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتی الماجن
والطبيب الجاهل والمكاری المفلس وعند ابی حنيفة رحمه لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية
وهی بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل هو عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع
ويحبس فی ديون العباد وتصح عبارته فی الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التی تندرئ بالشبهات
مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن اهله فی محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب
عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر فی حقوق الله تعالى مجانة وسفها
لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جايز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على جواز
الحجر فان قيل فی ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فی القصاص
حيوة اجيب بان فی حجر السفيه ايضا ضررا هو ابطال الاهلية والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص
وعن الثانی انا لا نم كون الحكم فی منع المال معقول المعنى ولو سلم فلا نم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا
على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال
صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب ولا مدخل للقياس
فی العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال
نعمة زايدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هی العبارة والاهلية اذ بهما يمتاز
الانسان عن ساير انواع الحيوانات وفيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفی ترك الجواب
عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما قوله ثم اذا كان الحجر يعنی ان حجر
السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق فی كل صورة بمن يكون الحاقه
انظر له واليق بحاله ففی الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفی ملك ابنه بالشرى والقبض
يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفی لزوم الثمن او القيمة فی مال المحجور فی هذه الصورة يجعل كالصبی حتى لا يلزم
ذلك فان قيل ففی هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم
بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شیء لم يسلم له شیء وكانت سعاية الغلام فی قيمته للبايع قوله وهذا الحجر يعنی
الحجر المختلف فيه الذی يكون للمكلف عن التصرف فی ماله نظرا له قد يكون بسبب فی ذاته كالسفه وقد يكون

بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون او يمنع المديون عن التصرف
فالاول اي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبى
والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد
بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون
خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وتم
بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله
عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا ارهقته الديون فباع رسول الله عليه السلام ماله وقسم ثمنه
بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي
منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال
فهذا ضرب حجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اي في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق
في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب
التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري اي اجعلك
ظهرا لاتمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر
الى اباشرة من البيع منك ولست بقاصد حقيقة **قوله** على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني في المال
الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد **قوله** ومنها السفر وهو
خروج مديد فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد مسير يمتد
ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام **قوله** واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل
بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رح هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر
حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رض
وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء
أمر بالصلوة الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي
الثاني ان احدا نافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا او ما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين
الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما تكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ
لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله
بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع

فيما

فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير
وقد سبق ذلك في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان
المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه اي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض
وذلك لان الضرر في المرض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم
لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر
ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له
معناه حكم للمسافر وافتى في حقه وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم
اولا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار
وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية
والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول
ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى
الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض
سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في
الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة
قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية منفصلة لما استدل
الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية
ويجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية
وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر
غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة
ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل اجيب
عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر
من كل وجه اذ قد توجد بدونه كالباغي او الآبق المقيم وقد يكون السفر بدونها فيقع المعصية كما
اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والمنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصل فلان لا ينافي سببيته للحكم مع ان السبب وسيلة اولى
وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهي لصفة

القربة المبنية على الطلب والامر اشد منافاة لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي بمعنى منفصل
اذ الم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث
من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآية
من تقدير فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب
ان يعتبر البغي والعدا في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة
على ان عاد مكرر للتاكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا يجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك
او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا مجاوز سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء وهو ان
يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد قصد
الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه و
تجوز المؤاخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فانه لم يجز لم يكن للدعاء فائدة
وعند المعتزلة لا تجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب انه ترك التثبت منه
جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف
فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان
و وجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر الاسلام
في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين لان الدية جزاء
المحل دون الفعل بدليل انه تتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة فخر الاسلام
ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا يقابل مالا **قوله** اذ لا ينفك اي الخطاء
عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية
قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد ان يقول انت جالس فقال
انت طالق وعند الشافعي رح لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطي
كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب فقوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ عن عقل
قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم
البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى امر باطن كالقصد
وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يعسر الوقوف عليه
وعدم القصد واهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى

نهاية

نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم
ووجود الرضى في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا
ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة
فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل
عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد
واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده
وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا
للكلام ويعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتني على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبل المخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه
خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام
القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض
المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته
لو خلي ونفسه فيكون معدوما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله
مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد
الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا
ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات
النفس او ما هو في معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو
وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ
ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك
الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما
كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر
والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم
ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه
ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو تركه
يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام السرخسي ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة وحرام

كما جاز كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وكعن في الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما
قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل
الاكراه بحال قوله ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو يأبى عنه
الحامل داوفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به قوله
واصل الشافعي اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه
وهو الاكراه بغير حق او لا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربي على الاسلام فيصح
اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا
شرعا او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول
او عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وايضا نسبة الحكم
الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع
عنه الضرر بدون رضاه لئلا تفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل
الى الحامل اي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وساير
الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل او الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل
حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني مكرهين قوله وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره
المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامراة العنين
بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق قوله
والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام
محيي السنة الاكراه ان تخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكنه تحقيق ما يخوف بها
فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك قوله
واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة رحمه الله واصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا فعارض اختيار الفاعل اختيار
صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان
مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان
مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال
او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس والضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان

مجبول

مجبول على حب حيوته فذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة
ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه
مباشرة ذلك الفعل بنفسه بقي مقصورا على الفاعل قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك يعني ان شيئا
من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول
كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وقد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر
الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه
تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق
امراته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه
على تطليق امراة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة قوله فلان تنفذ بالاكراه وهو
يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ
بالصحة واختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب
الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت
من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرايط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ
فيه اظهر واعترض المصنف بان هاهنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار
السبب والرضى به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع
الفساد وينتفي الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة
في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولى بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار
الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه
والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة
اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد
الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل
تخلف الحكم قوله واذا اتصل اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على
ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لم يتوقف
الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضى ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال

اى ان تجدد تحللها بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق
ويلزمها المال لانها التزمت المال طايعة بازاء ما يسلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل بقبول
المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضى فان التزمته وقع الطلاق
ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابى يوسف ومحمد يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا ووجه
قول ابى حنيفة انه قد تحقق فى الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة
خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف
وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال فى
جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار
فى الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا فى السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب
فهو لا يؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر
فى الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع
فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلا بد له من صحة الايجاب كثبوت
الثمن والداخل على السبب يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لا يمنع فى البيع لكن يمنع
اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع علم لم يمنع لزوم
التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا **قوله** وان كانت اى الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا
ينعقد فاسدة اما الانعقاد فلصدورها عن اهلها فى محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ
فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه
بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف فى النوعين
فينتفى النفاذ والنظر فى حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى رأى الحاكم **قوله** وكذا اى مثل التصرفات
التى تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فى انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار
خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق
الاكراه وعدم الرضا وهو دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق
هو الاصل فى المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما
تنفى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك
قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل

الاكل

الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم
صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه
على اكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل او على الحامل وكذا فى الزنا لو اكره عليه كان العقر
على الزانى لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغى ان يكون الضمان على الحامل اى المكره والثانى وهو ما يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا اما القسم الاول
فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض
لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل
تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو
فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طايعا بالضرورة لا مكرها واورد لذلك مثالين لان تبديل
محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد
فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكره على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية
على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل
ينبغى ان يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء فان الكفارة تجب فى الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل
قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة
على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك
ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل
الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب
به من الجزاء والثانى وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على
بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل
التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير
البيع والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا
لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل فى المثالين المذكورين ليس مما يحتمل
كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يكون شخص آلة للغير فى القتل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه
اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره
فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه

والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه بالنظر الى صورته ولا خفاء في ان
الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار
الجناية واتمام التصرف وهو امر زايد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من
التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره
الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل
آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان
الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا ويكون الولاء
للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع
عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه هذا
هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف
الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال و
القصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكره على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة
الحامل والكفارة عليه ولو اكره على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا
وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو
بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم ثم في حق الآخر وعند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة
بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم
فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور
القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية
حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واما اذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة
الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الى الحامل فلقصده تحصيل نفس محرمة واما الفاعل فلاطاعة المخلوق في
معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بسعيه وفي هذا الكلام تصريح بان
لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى ان
نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل
قوله والحرمات انواع لما ذكر حكم الافعال المكره عليها في انها بمن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان الحكم الاقدام

عند

عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او رخصا فيه
فالحرمات اما ان تحتمل السقوط اولا والثاني اما ان تحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع
لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله
او في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين
في الكتاب قوله والزنا يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة ممكنة ثم الزنا من قبيل
ما يحتمل الرخصة قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس لكن ليس حرمة يد غيره
فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه
على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله
واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة
لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك قوله والزنا قتل اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت
واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في
صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي
هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح المحرمات التي تحتمل السقوط لانه قد استثنى
عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى لا تثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه
الملجئ بخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة تثبت في الاكراه
بدلالة النص لان فيه خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان
آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا
يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد قوله وحرمة
لا تسقط هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد
يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى او في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون
ترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد يكون ترك حق
من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط
حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر
حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما
ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان

والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لايحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة
لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج
ونحو ذلك من العبادات **قوله** وزنا المرأة من هذا القسم يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من
الزنا حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع
بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط
نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل
الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير
الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو
ترك الصلوة مثلا وحق الله هو الصلوة فيكون في قوله فحق حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح
والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة **قوله** ويحد
هو اي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق المرأة
حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه
عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لذلك لا لاقتضاء
للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال **قوله**
واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد
لان عصمة المال وجوب عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر
ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف
مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم
اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة للنفس الغير
او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه
فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا
امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى العبادات من كل وجه بناء على ان
الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى
ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط
وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان

لهذا القسم وبهذا يظهر ان في قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى
تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك
كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان
قوله ويجب الضمان اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا
لصاحبه فلا تسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه
ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ
وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى • ووفقنا بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى
انه ولي العصمة والتوفيق • ومنه الهداية الى سواء الطريق • وقد اتفق بصبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين
من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة • فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد • ورقم
ما سمعت من العوائد • وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظلماء الهواجر • واقتحمت له موارد السهر
في ظلم الدياجر • وودعت في بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى • وعند الصباح يحمد القوم السرى •
فالحمد لله على نعمه العظام • ومنحه الجسام • والصلوة والسلام
الاكملان الاتمان • على خير خلق الله نبيه محمد سيد ولد عدنان •
وعلى آله واصحابه البررة الكرام • والتابعين
وتابع التابعين لهم باحسان •
وحسبنا الله الملك الديان •

تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب • على يد العبد المذنب الفقير الحقير المحتاج الى رحمة ربه القدير
مصطفى بن محمد الاقحصاري عفا عنهما الباري في اواسط شوال المكرم
من شهور سنة ثمان وستين والف من هجرة من له العز والشرف